Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. H. Cremer, Prof. in Greifswald.

Probleme des Matthäus-Evangeliums.

Von Prof. D. Dr. Haußleiter.

Glaube und Gehorsam.

Von W. Schlatter.

Zwei wichtige Kapitel aus der bibl. Hermeneutik.

Von Lic. Dr. Boehmer.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, und **D. H. Cremer,**
Prof. in Tübingen. Prof. in Greifswald.

Fünfter Jahrgang 1901.

Sechstes Heft:

Probleme des Matthäus-Evangeliums.
Von Prof. D. Dr. **Haußleiter.**

Glaube und Gehorsam.
Von **W. Schlatter.**

Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik.
Von Lic. Dr. **Boehmer.**

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1901.

Probleme

des

Matthäus-Evangeliums.

Zwei Ferienkursvorträge

von

D. Dr. Haußleiter,
o. Prof. der Theol. in Greifswald.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1901.

I.

Wenn ich im theologischen Ferienkursus in zwei Stunden „Probleme des Matthäus-Evangeliums" zu behandeln gedenke, so muß ich das Thema zuerst einschränken. Der Probleme sind zu viele, als daß nicht eine Auswahl getroffen werden müßte.

Schon was den uns überlieferten griechischen *Text* betrifft, so steht, wie neuerdings Blaß („Textkritische Bemerkungen zu Matthäus" in Schlatter-Cremers Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie IV, 1900, 4. Heft und Evangelium secundum Matthaeum cum variae lectionis delectu, Lipsiae 1901) gezeigt hat, durchaus nicht alles so fest, wie es nach den üblichen Ausgaben scheinen konnte. So bevorzugt z. B. Blaß, von der Beobachtung ausgehend, daß im Matthäustext in der Regel für ἀναστῆναι ἐγερθῆναι und für ἀνάστασις ἔγερσις (27, 53) eintritt, im Kap. 22, 23. 28. 30. 31 die Lesarten des Syrus Sinaiticus, d. h. des in einem Palimpsest des Katharinenklosters auf dem Sinai aufgefundenen und 1894 publicierten syrischen Textes, wonach die Sadducäer sagten, es gebe kein *Leben* der Toten (οἱ λέγοντες μὴ εἶναι ζωὴν τῶν νεκρῶν). Für Kap. 22, 31 schlägt Blaß vor zu lesen (auch ohne Unterstützung des Syrus Sinaiticus): „περὶ δὲ τῆς ζωῆς τῶν νεκρῶν — betreffs des *Lebens* der Toten: habt ihr nicht gelesen, was gesagt ist von Gott in dem Wort: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Gott ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen." Man muß zugeben, daß durch diese Variante der Gedanke des Kontextes an Einheitlichkeit gewinnt. Eine Reihe von Änderungen des hergebrachten Textes entnimmt Blaß den 90 Homilien des Chrysostomus über Matthäus, aus denen wir einen eigentümlichen, vielleicht antiochenischen Text des 4. Jahrhunderts kennen lernen, der gegen den alexandrinischen des Origenes im ganzen zu seinem Vorteil absteche und namentlich eine ganze Menge Interpolationen nicht aufweise. Bei manchen

dieser Lesarten springt die Ursprünglichkeit in die Augen. Statt der Worte Jesu Matth. 8, 11: „Ich sage euch aber, es werden viele kommen von Morgen und Abend und werden zu Tische sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel" las Chrysostomus (und andere): ἀνακλιθήσονται εἰς κόλπους Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (ohne die Worte: ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν). Die eigenartige Lesart erinnert an „Abrahams Schoß" Luk. 16, 22 oder auch an Joh. 13, 21, wo von dem Lieblingsjünger Jesu gesagt ist, daß er am Busen Jesu lag; sie darf für ursprünglich gelten. Von dem gegensätzlichen Satze: „Die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen, da wird sein Heulen und Zähneknirschen" las Chrysostomus nur die Worte: οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται ἔξω. Der Zusatz scheint aus den Parallelstellen Matth. 22, 13; 25, 30 zu stammen und hier eingedrungen zu sein.

Man muß doch sagen, daß solche Varianten den Textgedanken eine besondere Schattierung verleihen und jedenfalls gegen eine starre Anschauung Zeugnis erheben, als sei uns ein verbaliter, Wort für Wort inspirierter Schrifttext überliefert. Was ist im einzelnen Fall das ursprüngliche Schriftwort? So müssen wir an Dutzenden von Stellen fragen, und die Antwort ist oft wirklich nicht mit Bestimmtheit zu geben. Lautete das Glaubenswort des kananäischen Weibes Matth. 15, 27: „Ja, Herr; aber doch essen die Hündlein von den Brosamlein, die von ihrer Herren Tisch fallen" oder fügte sie hinzu, wie Blaß, gestützt auf syrische Textzeugen, annimmt: καὶ ζῇ „und sie leben davon"? Der kurze Zusatz, der leicht wegfallen konnte, giebt dem Gedanken einen inhaltsvollen Abschluß.

Wichtiger als die Textprobleme der bezeichneten Art sind doch die Fragen der höheren Kritik, die Untersuchungen über Ursprung, Anordnung und Zweck unsres Evangeliums und vollends die Fragen über die bleibende Geltung und Bedeutung seines Inhaltes. Redet im Evangelium einer der Männer zu uns, denen der Auferstandene, wie Kap. 28, 19 berichtet wird, den Auftrag gab, hinzugehen in alle Welt und alle Völker zu Jüngern zu machen? Hat die Überlieferung recht, die den Namen des früheren Zöllners Levi, des Apostels Matthäus, mit diesem Evangelium verbindet, und zwar nach dem bekannten, recht

verstandenen Papias-Zeugnis (Euseb. hist. eccl. III, 39, 16) in dem Sinne, daß Matthäus in hebräischer d. h. aramäischer Sprache (vgl. Joh. 5, 2 ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά) das geschrieben hat, was er geschrieben hat, und was, nicht etwa zur Unterscheidung von unserm Evangelium, sondern mit einer wohl berechtigten denominatio a potiori τὰ λόγια „die Aussprüche" genannt wird? Hat Papias weiter recht mit der Mitteilung, daß dies Evangelium, als es in Gemeinden griechischer Zunge bekannt zu werden anfing, eine Zeit lang mündlich gedolmetscht wurde, daß aber dieser Zustand des mündlichen Dolmetschens, das nicht jedem gleich gut gelang, nunmehr der Vergangenheit angehörte, weil nun, zur Zeit des Papias, eine schriftliche Übersetzung vorlag, die man für hinreichend treu hielt, um sie an Stelle des der Vergessenheit anheimfallenden aramäischen Originals zu setzen, das nur noch, wie wir jetzt wissen, in dem aus ihm hervorgegangenen Sonderevangelium der Nazaräer, in dem sogenannten Hebräerevangelium, einen von der allgemeinen Kirche nicht anerkannten aramäischen Ableger hatte? Ich bin überzeugt, daß wir alle diese Fragen bejahen dürfen, und halte dafür, daß insonderheit das komplizierte Verhältnis zwischen unserm Matthäus- und Markus-Evangelium die beste Erklärung in der Annahme findet, daß der aramäische Matthäus zu den Quellen des Markus-Evangeliums gehört, während umgekehrt der Übersetzer des Matthäus das Markus-Evangelium kannte und zu Zwecken der Übersetzung benutzte. Der Beweis für alle diese Sätze kann nicht in einer Stunde geführt werden, wohl aber kann die Besprechung eines einzelnen Abschnittes dazu dienen, den Gesamteindruck zu befestigen und zu erhöhen, den dies apostolische Werk aus einem Guß auf den sorgsamen Beobachter macht.

Ein paar Grundgedanken werden in dem Buch mit großer Kraft durchgeführt. Jesus ist dennoch der Messias, obwohl ihn sein Volk verworfen hat. Schuld an der Verwerfung war nicht Jesus, der mit unermüdlicher Treue den verlorenen Schafen Israels nachging, sondern der ungläubige Widerstand der Führer und Leiter Israels und des von ihnen mißleiteten Volkes. Aber auch so, an dem Widerspruch, der Jesus in den Tod brachte, erfüllte sich die Weissagung der Schrift: der Stein, den die Bauleute verwarfen, der ist zum Eckstein geworden (Matth. 21, 42

= Psalm 118, 22), zum Eckstein der Gemeinde der Glaubenden, denen nicht Fleisch und Blut, sondern der Geist Gottes das Geheimnis erschließt, daß der Menschensohn der Gottessohn, daß Jesus der Messias ist. „In Bezug auf Großartigkeit der Conception und Beherrschung eines gewaltigen Stoffes durch bedeutende Gedanken kommt in beiden Testamenten keine Schrift geschichtlichen Gegenstands dem Matthäus-Evangelium gleich; in dieser Hinsicht wüßte ich auch aus der sonstigen Litteratur des Altertums ihm nichts an die Seite zu stellen“ hat Theodor Zahn geurteilt (Einleitung in das N. T. 2. Aufl. 1900, II, S. 286). Ich möchte dies Urteil durch Streifzüge in dem Evangelium erproben, die dazu dienen sollen, eines der angefochtensten Kapitel unsres Evangeliums, das erste Kapitel, in seinem Zusammenhang mit dem ganzen Evangelium zu beleuchten. Das Problem des Geschlechtsregisters und der Geburtsgeschichte soll uns jetzt vor allem beschäftigen. Wir gewinnen das Urteil über das erste Kapitel aus der scharfen Beobachtung des Charakters des ganzen Buches. Hier möchte ich zunächst auf ein paar einzelne Züge aufmerksam machen.

Der eine tritt uns entgegen, wenn wir auf die Eigentümlichkeit achten, mit der die Berufungsgeschichte des Zöllners Matthäus gerade in unserm Evangelium erzählt wird. Sie ist hier Kap. 9, 9—13 eingegliedert in die Geschichte eines Tages von Abend zu Abend, in der uns ein Bild des rastlosen Wanderlebens Jesu während seiner Wirksamkeit in Galiläa vor Augen geführt wird (Kap. 8, 18—9, 34). Dem Evangelisten Matthäus ist die ganze Geschichte dieses für ihn entscheidenden Tages eigen; Markus und ihm folgend Lukas haben die hier zusammengestellten Ereignisse voneinander abgetrennt, indem Markus die mittleren Stücke: die Heilung des Paralytischen, die Berufung des Levi und das durch die Fastenfrage veranlaßte Gespräch schon im zweiten Kapitel seines Buches, in dem Abschnitte zur Darstellung bringt, der den beginnenden Gegensatz und Widerspruch gegen Jesus zeichnet; er verbindet dann damit zwei Sabbathsprüche Jesu, deren Einrahmung ebenfalls die feindselige Gesinnung der Führer Israels zur Darstellung bringt. Die Abhängigkeit des Markus von Matthäus wird aber dadurch außer Frage gestellt, daß er an einem späteren Teil seines Buches (und genau so verfährt dann auch Lukas) die jene drei Stücke umrahmenden

Erzählungen in der durch Matthäus bestimmten Ordnung nachholt. Denn wenn bei Markus und Lukas auf die Geschichte des Seesturms und der Besessenenheilung im Lande der Gerasener sofort die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung des blutflüssigen Weibes folgt (Mark. 4, 35—5, 43 = Luk. 8, 22—56), so versteht man diese Ordnung nur aus der Abhängigkeit von Matthäus, dessen Rahmen mit der durch die Vorwegnahme der mittleren Stücke entstandenen Lücke festgehalten wird. Um so bedeutungsvoller erscheint nun in dem originalen Matthäusbericht von der Berufung des Zöllners die ihm eigentümliche Anführung des Hoseawortes Kap. 6, 6 (= Matth. 9, 13): Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Durch dies Wort, auf das Jesus die murrenden Pharisäer verwies, die sich an der Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern ärgerten, wird das Christusbild bei Matthäus genau umrissen; dies Wort, das dann in seinem Evangelium Kap. 12, 7 noch einmal auftritt, hat sich ihm unauslöschlich eingeprägt. Während die Schriftgelehrten und Pharisäer Gesetz und Propheten im Munde führten, aber ständig übertraten, hat Jesus den geoffenbarten Willen seines Vaters vollbracht; er hat die Barmherzigkeit geübt, die der Prophet als erste gottesdienstliche Pflicht hinstellte, und den Jüngern im Lichte des Prophetenwortes beides gezeigt, warum sie glauben dürfen und warum sie lieben müssen. Der barmherzige Gott, zu dem Jesus die Kranken, die Sünder hinführt, öffnet den Glaubenden das Himmelreich, damit sie in den Dienst der Liebe und des Erbarmens treten. So wird Gott durch Jesus offenbar; wie Gott heilsgeschichtlich verfährt, das ist dem Evangelisten an seiner eigenen Berufung klar geworden. Und nun geht er in dem Geschlechtsregister von Abraham bis David den Spuren des barmherzigen Gottes nach, dessen erwählende Liebe Sünder und Sünderinnen zu Trägern der Gnade macht. Wenn unter den Stammmüttern Jesu nicht eine Sarah oder Rebekka genannt wird, sondern Sünderinnen wie Thamar, Rahab, das Weib des Urias oder die heidnische Moabitin Ruth auftreten, so wird schon in der vorbereitenden Geschichte die Gnadenabsicht Gottes offenbar, der Jesum gesandt hat, daß er sein Volk rette von seinen Sünden. Zu dem messianischen Mahl, das die zuerst Geladenen ausschlugen, werden von den Straßen her Böse und Gute zusammengebracht (Matth. 22, 10); das ist der Universalismus der Gnade. Aber

freilich — der Sünder darf nicht Sünder bleiben wollen. Es ist beachtenswert, daß nur Matthäus und gerade Matthäus im Gleichnisse vom Hochzeitsmahl den Zug von dem Gaste hat, der ohne hochzeitliches Kleid erfunden ward, d. h. der es verschmähte, die geschenkte Gerechtigkeit des Himmelreichs zu bethätigen (Matth. 22, 11. 12). Jesus ist der Heiland der Sünder, damit er sie rette von den Sünden. Aber für Sünder ist er da. Das zeigt schon die Vorgeschichte, die auf ihn abzielt. Die Frage, ob die Erwähnung jener vier Frauen einen apologetischen Zweck in dem Sinne hat, daß Matthäus vor einem vorschnellen Aburteilen über Maria warnen wollte, die in der böswilligen Karrikatur jüdischer Lästerung als eine Genossin der Rahab erschien, mag dahin gestellt bleiben (vgl. z. B. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum 1893, S. 59 ff.). So viel aber ergiebt sich, daß der Evangelist mit der Voranstellung der Genealogie bestimmte Zwecke verfolgte. Es sieht nicht so aus, als ob er ein fertig vorgefundenes Stück sich angeeignet und mit Zwischen- und Schlußbemerkungen versehen hätte. In dem planvollen Werk herrscht Zweck und Absicht, und so ist auch die erste Zeile „Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams" nicht von anderswo herübergenommen, sondern die absichtsvoll gewählte Überschrift des ganzen Buches.

Um dies klar zu erkennen, müssen wir unsern Blick zuerst an andern Stellen schärfen. Man kann am Matthäus-Evangelium die Beobachtung machen, daß wichtige Worte, Bezeichnungen von durchgreifender Bedeutung erst an der Stelle auftreten, wo sie durch den ganzen Kontext genugsam vorbereitet und erläutert erscheinen. Insofern nimmt das Matthäus-Evangelium an den Eigentümlichkeiten eines Kunstwerks teil, das der aufmerksamen Betrachtung immer neue Züge enthüllt, die in ihm sich finden, ohne daß man sagen könnte, daß der Schöpfer desselben mit reflektierendem Bewußtsein sie in das Werk hineingebildet und hineingeschaffen hätte. Sie sind aber da und offenbaren eben den Meister. So ist es z. B. mit dem ersten Auftreten von *πίστις* und *πιστεύω*. Wo kommen diese Worte zuerst vor? Etwa bei der Berufungsgeschichte der vier ersten Jünger Matth. 4, 18—22? Nein; hier lesen wir „sie folgten ihm nach", um zu lernen, was Glauben ist. Der Glaube besteht in dem Trauen aufs Wort Jesu, der Gottes Wort redet. Bevor vom Glauben die Rede ist,

wird uns die Größe des Wortes Jesu gezeigt (Matth. Kap. 5—7). Er redete als einer, der Gewalt hatte. Der, der mit dem Makarismus, mit der Seligpreisung das Himmelreich aufschloß, der, der sich als den künftigen Richter darstellte, der bloße Herr-Herrsager verwirft, hatte Anspruch darauf, Glauben zu finden. Aber in Israel fand er ihn nicht. Dem heidnischen Hauptmann zu Kapernaum, der, ohne die Bergpredigt gehört zu haben, dem Worte Jesu die Kraft Gottes zuschrieb, galt das Wort: „Wie du geglaubt hast, so geschehe dir. So großen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden" (Matth. 8, 13. 10). Auch bei den Jüngern nicht. Denn diese erwiesen sich in der Stunde der Gefahr als ὀλιγόπιστοι (8, 26) — als kleingläubig oder kurzgläubig. Ihr bisheriges „Glauben" war der neuen Situation nicht gewachsen. Das Wort πίστις ist sparsam und mit Auswahl verwendet. „Dein Glaube hat dich gerettet" vernimmt das zaghafte kranke Weib aus Jesu Mund (9, 22). „Nach eurem Glauben geschehe euch" hören die Blinden, die Jesus als Davidssohn anrufen (9, 29). „O Weib, groß ist dein Glaube." Das Wort gilt der Kananäerin (15, 28). Den Jüngern aber wird zweimal bedingungsweise gesagt: Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn (17, 20) — wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt (21, 21). Es ist etwas Großes um den Glauben; der aus Gottes Kraft stammt und Gottes Kraft bei sich hat. Der Evangelist hält sich dies beständig gegenwärtig.

Wie sehr der Kontext die Begriffe erläutert, dafür sei noch ein zweites Beispiel angeführt. Was ist nicht alles im letzten Jahrzehnt über die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes geschrieben, geforscht — und auch gefabelt worden! Man ist zweifelhaft geworden, ob Jesus sich überhaupt so bezeichnet hat. Seltsam, daß eine sehr nahe liegende Beobachtung überhaupt nicht gemacht worden ist. Wo tritt diese Selbstbezeichnung Jesu zuerst bei Matthäus auf? In einem sehr bemerkenswerten Zusammenhang. Im 8. Kapitel war, wie zuvor das Reden Jesu, so nun sein wunderbares Heilen an Beispielen veranschaulicht worden, und die Beschreibung seiner erbarmenden Liebe, die sich aller Kranken annahm, ging aus in die Worte: „damit erfüllt würde, was durch den Propheten Jesaja gesagt ist, der da spricht: Er nahm unsre Schwachheiten und unsre Krankheiten trug er" (Matth. 8, 17). Der ebed jahveh, der Knecht Gottes,

der eintrat für die Sünder und Barmherzigkeit erweisend ihre Sache zur eigenen Sache machte, nennt sich nun sofort vor einem Manne, der in seine Nachfolge treten will und nicht bedenkt, was er damit auf sich nehmen wird, den Menschensohn, der nicht hat, was Fuchs und Vogel haben, der heimatlos umherzieht. So ganz ohne Glanz, ohne Herrlichkeit, ohne δόξα ist er — ein armer Mensch, der gar nichts hat. Warum aber ist er heimatlos? Um seines ihm von Gott gegebenen Berufes willen, weil er gekommen ist, nicht daß man ihm diene, sondern um zu dienen bis zum Tod (20, 28). Was wird dann aber der schließliche Lohn dieses Dienens sein? Der Diener wird Herr; der Menschensohn, der keine δόξα hat, wird kommen in der Herrlichkeit, die Gott ihm verleiht. Man sieht, wie diese Selbstbezeichnung, die hier gewiß nicht an Daniel 7, 13, sondern eher an Psalmstellen wie Psalm 8, 5 oder 144, 3. 4 anknüpfte, ins Fragen hineintrieb, daß man im Menschensohn sollte den Gottessohn erkennen, im dienenden Knecht den Herrn; wie den Herrn des Sabbaths (12, 8), so den Herrn schlechtweg. Man versteht den Zweck der von der Pädagogie Jesu gewählten Selbstbezeichnung, wenn man auf den Zusammenhang achtet, der zwischen 8, 17 und 8, 20 besteht. Dieser Zusammenhang spricht gegen die willkürliche Annahme Soltau's, als ob sämtliche Reflexionscitate, also auch 8, 17, Zusätze eines Ergänzers des Matthäus-Evangeliums seien (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft I, 1900, S. 221). Wir haben es mit einer Komposition zu thun, in der die einzelnen Glieder organisch verbunden sind. Erzählungsgruppen und Redestücke tragen einander. Das rechte Wort steht am rechten Platz. Das Wort „Menschensohn" konnte nicht früher stehen. Wenn der Aussätzige zu Jesus sagte 8, 3: Wenn du willst, kannst du mich reinigen und dabei dachte: Was du willst, will Gott, so konnte Jesus nicht antworten: Der Menschensohn will, sei gereinigt. Hier sagte er: Ich will. Denn der Bittende erkannte die verborgene Herrlichkeit des Dienenden. Aber der Schriftgelehrte in 8, 18 erkannte sie noch nicht. Da wollte ihn Jesus ins Fragen hineintreiben, das zu der Antwort führte, die Petrus nach 16, 16 zu Cäsarea Philippi gab.

Ich kehre zum ersten Kapitel und zum ersten Verse dieses Kapitels zurück. Wenn man die bis ins Einzelne sich erstreckende Planmäßigkeit des Evangeliums erkannt hat, ist man ein für

allemal gefeit gegen die Unterstellung, als sei der Evangelist im ersten Kapitel ein Abschreiber gewesen, der einen auf den Davididen Joseph und den Josephssohn Jesus ausmündenden Stammbaum übernommen und mit einer plumpen Änderung der legendenhaften Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu angepaßt hätte. Das erste Kapitel ist ebenso durchdacht und in den Dienst der ganzen Darstellung gestellt wie alle übrigen Kapitel. Wir haben die Beobachtung schon betreffs der eingestreuten Frauennamen gemacht. Wir machen sie wieder betreffs der Überschrift. Nie ist eine Ahnentafel von einem Griechen *βίβλος γενέσεως* genannt worden; das hat Zahn überzeugend nachgewiesen (Einleitung in das N. T. II² S. 271. 290). Die Überschrift Sepher toledoth, griechisch *βίβλος γενέσεως*, kündigt, wenn es sich um genealogische Angaben handelt, nicht die Aufzählung der Ahnen, sondern die der Nachkommen an (vgl. z. B. Gen. 11, 27). Häufig aber geht der Begriff toledoth „Erzeugungen" in den allgemeineren der Familiengeschichte oder der Geschichte überhaupt über. So ist es hier. Der Verfasser überschreibt sein Werk „Buch der Geschichte Jesu Christi". Mit Jesus verbindet sich der ein Glaubensurteil ausdrückende Name Christus, der Messias, der Gesalbte, der ganz anders als die alttestamentlichen Vorbilder nicht mit Öl, sondern mit heiligem Geist gesalbt ist. Seine ganze Person und sein ganzes Werk stammt aus dem Geiste. Das wird das ganze Evangelium zeigen. Nicht nur die Taufgeschichte 3, 16. 17, sondern die Geschichte seines Wirkens (12, 18 — gegenüber der Lästerung 12, 24), seiner Verklärung (17, 2), seines Leidens (26, 39), seiner Auferstehung beweist dies. Jesus Christus ist der Erfüller der Weissagung, der Sohn Abrahams, der Sohn Davids. Der Sohn Davids hat die Herrschaft angetreten, die ihm nach der Weissagung zukommt, als er nach der Auferstehung zu den Jüngern sagte: Mir wurde gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden (28, 18). Und als er die Apostel aussandte, die ganze Welt zu Jüngern zu machen (28, 19), da erfüllte sich das Wort der Verheißung, daß in Abraham alle Geschlechter auf Erden sollen gesegnet werden. So blickt der Schluß des Buches auf den Anfang zurück. Die Verheißung ist in Erfüllung gegangen, aber ganz anders, als Israel dachte. Denselben Gedanken aber, zu dessen Durchführung das ganze Buch bestimmt ist, drückt vorläufig schon der Stamm-

baum aus. Jesus ist der Nachkomme Davids, der Sohn Abrahams, aber er ist es durch wunderbare Veranstaltung Gottes, er ist es für den Glauben. Er ist es als der Sohn der Maria, der Verlobten des Davididen Joseph.

Ich versuche aufs neue ein Rätsel zu lösen, das schon seit alten Zeiten, seit Augustins Schrift de consensu evangelistarum (lib. II, cap. 4, § 10) die Schriftforscher beschäftigt hat. Die Genealogie will die Führung Gottes, der Abrahams Geschlecht zum Throne Davids hinaufgeführt, dann Davids Nachkommen in die Gefangenschaft gestürzt und endlich nach der Gefangenschaft dem in der Verborgenheit sich fortpflanzenden Geschlecht den Christus geschenkt hat, durch die Gleichzahl von 3 × 14 Geschlechtsfolgen darstellen. Die durch die erste Reihe gegebene Zahl 14 ist in der zweiten und dritten Reihe mit Absicht festgehalten. Wie in der Genealogie Esras im Buch Esra 7, 3 unter der Reihe seiner hohenpriesterlichen Ahnen sechs Glieder ausgelassen sind (Jochanan, Asarja, Achimaaz, Zadoq, Achitub und Amarja), die 1. Chron. 5, 33—36 aufgeführt werden, so daß die Zahl von 23 Geschlechtsfolgen zwischen Aaron und Jozadak im Esrabuch auf 17 Glieder zwischen Aaron und Esra und im dritten Esrabuch (= LXX Ἔσδρας α' 8, 2) durch weitere Auslassungen gar auf 14 Glieder gesunken ist, so scheute sich der Evangelist nicht, in der Königsliste drei Namen (Ahasja, Joas, Amazja) auszustoßen und für die dritte Periode eine Namenliste darzubieten, deren Unzulänglichkeit im Verhältnis zu der langen Zeitdauer in die Augen springt. Um so auffallender aber wären diese Kürzungen, wenn sie nun zur Folge hätten, daß im ganzen gar nicht 42, sondern nur 41 Glieder herauskämen, so daß man sich gezwungen sähe, den Jechonja doppelt zu zählen, als letztes Glied der zweiten und erstes Glied der dritten Reihe. So nahm Augustinus an. Illud quod in angulo est, bis numeratur: in fine scilicet prioris ordinis et in capite ipsius deflexionis. Diese Auskunft ist unhaltbar. Aber wo steckt der fehlende Name? Die Frage wird durch eine Textvariante beantwortet, die Anspruch auf sehr hohes Alter, vielleicht auf Ursprünglichkeit hat. Statt des Satzes Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, bot die griechische Uncialhandschrift, aus der die Minuskelhandschriften Nr. 13. 69. 124. 346 hervorgegangen sind, den von Nr. 346 (auch Nr. 555)

und Zeugen der alt-lateinischen Übersetzung adg¹kq (cod. Vercell., Cantabrig., Sangerm. saec. IX, Bobiensis, Monacensis) aufbewahrten Text: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.* Das Alter der Variante wird durch syrische Übersetzungen bestätigt. Der sog. Syrus Curetonianus bietet den Satz: Jakob erzeugte den Joseph, welchem verlobt w a r Maria die Jungfrau, die Jesum Christum gebar. Von da aus wird die Lesart des Syrus Sinaiticus verständlich, die eine Zeit lang so viel Staub aufwirbelte: „Jakob erzeugte den Joseph; Joseph, welchem verlobt war Maria die Jungfrau, erzeugte Jesum, welcher Christus genannt wird." Der Syrus Sinaiticus will nicht, wie der ganze Kontext beweist, das Wunder der Geburt Jesu beseitigen; er bietet aber hier eine korrupte Lesart, deren geschichtliche Zusammenhänge klar vor uns liegen. Aber man sieht die Bedeutung der ganzen Zeugenreihe. Maria ist zum Subjekt des Verbums *ἐγέννησε* gemacht. Sie tritt damit als selbständiges Glied in die Aufzählung der Ahnen Jesu ein. Jesus ist Davidide nicht als Josephs Sohn; zwischen Joseph und Jesus steht als neues Glied Maria. Auf wunderbare Weise ist der Zusammenhang zwischen Jesus und dem davidischen Geschlecht vermittelt. Die Art und Weise, wie dies geschah, wird durch die Erzählung Matth. 1, 18—25 angegeben.

Hätten wir es mit dem Bericht von profanen Dingen zu thun, so würde die Kritik die zwei Punkte, in denen die im übrigen so differenten Erzählungen bei Matthäus und bei Lukas übereinstimmen, die Geburt Jesu aus der Jungfrau und die Geburt in Bethlehem, als völlig gesicherte historische Thatsachen anerkennen. Lediglich die Wunderbarkeit des Vorgangs hindert diese Anerkenntnis. Adolf Harnack ist der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliege, daß es also im Sinn der Durchbrechung des Naturzusammenhanges keine Wunder geben könne. (Das Wesen des Christentums, 1900, S. 17.) Seine Überzeugung wird von der Flutwelle eines neuen Rationalismus getragen, die, wie es scheint, noch im Steigen begriffen ist. Der entscheidende Kampf gegen diesen Rationalismus (das sollten wir nie vergessen) ist bei der Frage der Auferstehung Christi zu führen. Auch bei dem Wunder der Auferstehung kommt es auf den Glauben an,

der die von dem apostolischen Zeugnis einmütig bekannte Gottesthat dankbar annimmt, auf der die Gewißheit der Erlösung ruht; aber gerade dieses Stück des apostolischen Zeugnisses ist von Begleiterscheinungen umgeben, die auch das wissenschaftliche Denken auf die Entscheidung hindrängen, das Wunder der Auferstehung zu bejahen. Nicht wegzuleugnende Thatsache ist das leere Grab; die Führer Israels konnten sich mit dieser Thatsache, wie Matthäus 28, 11 ff. berichtet wird, nicht anders abfinden als durch Verbreitung der bewußten Lüge, die Jünger Jesu seien bei Nacht gekommen und hätten den Leichnam Jesu gestohlen. Zum andern ist der Auferstehungsglaube der Jünger eine unbestreitbare geschichtliche Thatsache. Wie sind sie zu diesem Glauben gekommen? Ich habe noch keine wissenschaftlich genügende Erklärung dieses Glaubens unter Verzicht auf die Thatsächlichkeit der Auferstehung gefunden. In allen Berichten kommt die völlige Depression der Jünger, der Zusammenbruch ihrer Hoffnungen, das Ärgernis, das sie am Kreuzestod Jesu nahmen, zu klarem und deutlichem Ausdruck. Wie ist aus dem Verleugner Petrus der unerschrockene, der Vergebung der Sünde sich bewußte Zeuge von der Auferstehung Jesu geworden? Durch den Friedensgruß des Auferstandenen und die Begabung mit dem Zeugengeist. So antworten die Evangelien und lassen damit Ursachen in Bewegung treten, aus denen die erzielten Wirkungen auch dem wissenschaftlichen Denken als begreiflich erscheinen. Dem G l a u b e n aber, der anerkennt, daß aus den Konsequenzen des Natur- und Geschichtszusammenhangs sich nichts anderes ergiebt als das Bewußtsein unsrer rettungslosen Verlorenheit, tritt gerade in der Durchbrechung des gegenwärtigen, durch die Sünde bestimmten Naturzusammenhangs der Gott der Gnade entgegen, dessen Offenbarung so von uns erlebt wird, daß, wie wir Matth. 28, 8 lesen, φόβος καὶ χαρὰ μεγάλη, Furcht und große Freude sich verbinden. Wer je etwas von dieser Verbindung erfahren hat, dem bleibt die Thatsächlichkeit und Realität der pneumatischen Welt gesichert.

Am Wunder der Auferstehung haben wir den Maßstab, an dem wir die Wunder der evangelischen Berichte und so auch den Bericht Matth. 1, 18—25 bemessen. Der Gott der Erlösung schafft Neues innerhalb der sündigen Welt und ihren Gesetzen zum Trotz; der heilige Geist Gottes durchdringt schöpferisch das Fleisch. Der Satz 1, 20 τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός

ἐστιν ἁγίου liegt durchaus im Rahmen der Gesamtanschauung des Evangeliums. Nichts setzt sich mit dieser mehr in Widerspruch als die von Holtzmann adoptierte Behauptung Useners, Jungfraugeburt und Jordantaufe seien Doppelgänger, die sich gegenseitig ausschlössen (Hand-Kommentar I² 1892, S. 63). In der pneumatischen Welt gilt das von Jesus wiederholt ausgesprochene Gesetz: Wer hat, dem wird gegeben, ja überschwenglich gegeben werden (13, 12 und 25, 29). Der aus dem Geist geboren war und aus Antrieb des Geistes zum Jordan kam, um mit Übernahme der Bußtaufe sein stellvertretendes Eintreten für die Sünder zu beginnen, der wurde zur Ausrichtung seines Berufes mit der Fülle des Geistes begabt, daß er imstande war, im Widerspruch mit den Erwartungen seines Volkes als der duldende Knecht Gottes den Armen das Himmelreich aufzuschließen (12, 18; 11, 5). Und der, den auf dem Berge der Verklärung die δόξα des Geistes durchdrungen hatte, der aber herabstieg in die Tiefen des Todesthales, um die Herrlichkeit, die er für sich hatte, für die Sünder zu gewinnen, ist durch die Auferstehung mit ewiger Herrlichkeit und mit der Kraft begabt worden, den Aposteln die Vollmacht zur Geistestaufe und den glaubenden Getauften die Anwartschaft auf künftige Herrlichkeit zu verleihen. Der Geistgedanke des Evangeliums steht in großer Kraft und Einheit da.

Zum Schluß noch eine Bemerkung. Der Verfasser eines Werkes von so großer innerer Einheitlichkeit, von so nüchternem Ernst, von so erkennbarer Überlegung hat beim Niederschreiben des Herrenwortes Matth. 12, 36: „Jedes unnütze Wort, das die Menschen reden — davon werden sie Rechenschaft geben am Gerichtstage" das Verantwortungsvolle seiner Arbeit stark gefühlt. Er kann den Anspruch erheben, daß wir den Bericht in Matth. 1 nicht als ῥήματα ἀργά beurteilen und verurteilen. Eine merkwürdige Variante im syrischen Evangeliarium Hierosolymitanum (in einer der beiden sinaitischen Handschriften der Mrs. Lewis) lautet: πᾶν ῥῆμα ἀγαθόν, ὃ οὐ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσι περὶ αὐτοῦ λόγον. Wer die ganze Geschichte Jesu Christi zur Darstellung bringen wollte, konnte sich vom Geiste getrieben fühlen, das gute Wort von der wunderbaren Geburt Jesu nicht vorzuenthalten. Es ist ein starkes Glaubensmotiv zu erkennen, wie sehr Gott die Welt geliebt und wie nahe

er sich zu uns sündigen Menschenkindern herzugethan hat. Was der erste apostolische Evangelist mit seinem Bericht dargestellt hat, das faßte der andere Apostel unter den Evangelisten in die Worte: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh. 1, 14).

II.

Der zweite Vortrag soll beim Lehrworte Jesu stehen bleiben, wie es unser griechischer Matthäus wiedergiebt, und von einem so bekannten Gegenstande reden, wie es das Vaterunser ist. Es wird, hoffe ich, doch nicht ganz an neuen Gesichtspunkten fehlen. Vom Ganzen des Evangeliums, vom Ganzen der Bergpredigt aus, in die Matthäus das Vaterunser aufnahm, ist das Herrngebet zu verstehen. Dem Jünger ist es gegeben, dem der Makarismus Jesu das Himmelreich aufgeschlossen hat, der aber, da das Himmelreich zwar in Jesus und im Worte Jesu da ist, aber nach Seite seiner Vollendung, seiner Herrlichkeit noch aussteht, doch zugleich ein Suchender und Bittender bleiben muß. Dem Jünger droht, wie Kap. 7 zeigt, keine größere Gefahr als die Sicherheit. Der Richtende ist sicher; er meint, es könne ihm nicht mehr fehlen. Und der, der das Heilige profaniert, ist sicher; er vergißt, daß er Haushalter eines anvertrauten Gutes ist, für das er Verantwortung schuldet. Dem Zustand der Sicherheit wehrt das Bitten, das Suchen, das Anklopfen. „Suchet zuerst das Reich und die Gerechtigkeit Gottes" (6, 33). Die Mahnung wird erfüllt durch das Gebet.

Man betont neuerdings, indem man an die starken Anklänge an jüdische Gebetsformeln erinnert, mit Vorliebe den Satz, als habe das Vaterunser den Jüngern nichts Neues geboten, als seien sie mit ihrer Bitte um ein der Jüngerschaft Jesu eigentümliches Gebet, das Jesus sie lehren solle (Luk. 11, 1), enttäuscht worden, als Jesus ihnen das Vaterunser gab. Aber hier gilt mehr als sonst irgendwo die Wahrheit: Si duo idem dicunt, non est idem. Wenn der die Jünger anwies, sie sollten Gott Vater nennen, der von Gott als seinem Vater sprach, der für sich also ein einzigartiges Sohnesverhältnis in Anspruch nahm, so lag in der Person etwas so Eigentümliches, daß es sich dem Gebetswort mitteilte. Sagte er es doch frei heraus, daß niemand den Vater erkenne als der Sohn, und wem es der Sohn wolle offenbaren (Matth. 11, 27). So ist von Anfang an das Gebet in gewissem

Sinn „im Namen Jesu" gesprochen worden. Der, der das Gebet gegeben hatte, wurde als der erkannt und geglaubt, der durch sein Reden und Thun, durch alles, was er war und that, zum Vater führte. In welch umfassendem Maß dies gelte, daß dies Führen zum Vater durch Jesu Tod und Auferstehung sich vollende, das erkannte der Apostel damals noch nicht, als er zuerst das Vaterunser hörte. Er wußte es aber, als er das Gebet niederschrieb, und sicherte ihm eben durch die Stelle, die er ihm in der Bergpredigt anwies, eine Auslegung, die die großen Zusammenhänge mit der Reichspredigt, vielmehr mit der Reichsdarbietung Jesu festhält und den Gegensatz beachtet, in den Jesus das Beten, wie überhaupt die Frömmigkeitsübungen seiner Jünger zu der herrschenden frommen oder vielmehr unfrommen Praxis der Führer und Meister Israels stellte. Von diesem Gegensatz ist in V. 7 des sechsten Kapitels zuerst die Rede.

Freilich nicht nach der herrschenden Übersetzung: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die H e i d e n; denn sie meinen, sie werden erhört mit ihrer Wortmacherei; stellet euch ihnen nicht gleich." In V. 5 lesen wir: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein wie die H e u c h l e r." Und ähnlich heißt es bei den Anweisungen zum rechten Almosengeben V. 2 und zum rechten Fasten V. 16, es solle die Praxis der Heuchler vermieden werden. Man weiß aber aus den Weherufen in Kap. 23, wen Jesus unter den Heuchlern verstand; es waren die religiösen Führer Israels, die Schriftgelehrten und Pharisäer, deren eingebildete Gerechtigkeit Jesus verwarf. Die Gerechtigkeit des Jüngers sollte anders, sollte besser sein (5, 20): es ist die geschenkte Gerechtigkeit, die durch Jesus vermittelte Reichsstellung des Jüngers, die sich fruchtbar erweisen soll in guten Werken. Warum wechselt auf einmal der Gesichtspunkt? Warum treten statt der „Heuchler" die „Heiden" auf, während es doch anderwärts in ähnlichem Zusammenhang von den Schriftgelehrten heißt, daß sie lange Gebete zum Scheine verrichten (Luk. 20, 47)? Aber wechselt der Gesichtspunkt wirklich? Für „Heiden" hat der griechische Matthäus ein Dutzendmal das geläufige Wort: τὰ ἔθνη. Sollte er mit dem seltnen οἱ ἐθνικοί nicht ein anderes aramäisches Wort wiedergegeben haben? So selten ist ἐθνικός auf biblischem Boden, daß das Wort in unserm LXX-Text gar nicht begegnet und im Neuen Testament nur zweimal ohne Varianten: Matth.

18, 17 (ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης) und Gal. 2, 14 (ἐθνικῶς . . ζῇς). Die beiden anderen Matthäus-Stellen 5, 47 und 6, 7 zeigen die Varianten οἱ τελῶναι und οἱ ὑποκριταί. Nun bietet aber der cod. D (Cantabrigiensis) zu Luk. 11, 2 in sachlicher Übereinstimmung mit Matth. 6, 7 den Satz: μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποί. Es springt die Vermutung auf, daß mit οἱ ἐθνικοί und mit οἱ λοιποί das gleiche hebräische oder aramäische Wort wiedergegeben sei. Eberhard Nestle hat scharfsinnig dafür חֲבֵרִים, die Genossen, vermutet — von חָבֵר, aram. חַבְרָא (Philologica sacra, Berlin 1896, S. 36). Chaberim war aber die stehende Bezeichnung der pharisäischen „Schulfreunde"; der Begriff ist für den Sprachgebrauch der Mischna und überhaupt der älteren rabbinischen Litteratur geradezu identisch mit dem der Peruschim, der Pharisäer (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³ S. 399). Ich schließe mich überzeugt dieser Auffassung an. Man sieht, die Variante zu Matth. 6, 7 οἱ ὑποκριταί im cod. Vatic. und beim Syrus Curetonianus trifft sachlich das Richtige.

„Stellet euch ihnen nicht gleich." Die Gefahr für die Jünger war ungleich größer, die Gebetspraxis der angesehenen Führer des Volkes zu der ihrigen zu machen, als heidnisches Gebet nachzuahmen. Die Polylogie beim Beten entstammt dem Unglauben, als komme es auf unsre Worte an. Unser Vater weiß, was wir bedürfen. Wir brauchen es ihm nicht lang und breit zu sagen. Er weiß es, „bevor wir den Mund öffnen." Die Lesart πρὸ τοῦ ὑμᾶς ἀνοῖξαι τὸ στόμα nimmt Blaß aus cod. D und dem altlateinischen Text h (Claromontanus) mit Recht in den Text auf. Daraus, daß Gott unsre Bedürfnisse kennt, folgt nicht, daß wir nicht zu beten brauchen, aber wie wir beten sollen — vor Gott stehend, in der verborgenen Gemeinschaft des Geistes.

Die Eigentümlichkeit des nun folgenden Gebetes besteht, wie wir schon andeuteten, in der Verbindung großer Weitschaft (so daß auf dem Religionskongreß zu Chikago 1893 es von den Vertretern aller Religionen als das „allgemeine Gebet" gefaßt und gebetet werden konnte) mit einer Tiefe des Inhalts, die sich nur dem glaubenden Jünger Jesu erschließt, so daß er es auch auf der fortgeschrittensten Stufe der Erfahrung nicht ausbetet und es kraft des Geistes der Pfingsten, der Christum verklärt, erst recht beten kann.

Für die Erkenntnis der inneren Ökonomie des Gebetes ist nichts hinderlicher, als die herkömmliche Einteilung und Unterscheidung von sieben Bitten. Es wird in dem Gebet zunächst nur um eines gebetet. Das Eine lautet: Vater (Lukas), Vater unser in den Himmeln (Matthäus), geheiligt werde dein Name. Mit dieser Bitte ist bereits alles gesagt.

Den Vaternamen braucht Jesus nicht in dem naturhaften Sinn, wie die Griechen den Vater Zeus anriefen, aber auch nicht in dem theokratischen Sinn des Alten Testamentes, wonach Gott Vater des von ihm erwählten Volkes ist, sondern als der, der das Himmelreich aufschließt und so zu Gott führt. Die Jünger des Jesus, der den Makarismus spricht, haben den Vater Jesu zu ihrem Vater und darum dürfen sie ohne Furcht, der Sündenvergebung gewiß, mit der Anrede „Vater" vor Gott treten, und indem sie „Vater unser" sprechen, sich zusammenschließen mit der ganzen Jüngerschaft Jesu, mit der ganzen gläubigen Gemeinde. Wenn Matthäus hinzufügt „der du bist in den Himmeln", so glaube ich nicht, daß durch diesen Zusatz im Unterschied vom Vater nun die Bezeichnung folge, die uns demütigt, damit wir uns nicht an Gott versündigen (Schlatter, Das Evangelium des Matthäus S. 98), sondern die Worte bringen, wie 5, 48, eine Erläuterung. Der Vater, den wir anrufen, ist im Himmel, d. h. in der unsichtbaren Welt des Geistes, aber eben darum alles überwaltend, aller Dinge mächtig, allen zugänglich und ins Verborgene blickend. „So spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende, dessen Name Heiliger ist: In der Höhe und als Heiliger wohne ich, und die, die zerknirscht und demütiges Geistes sind — neu beleben will ich den Geist Demütiger und neu beleben das Herz Zerknirschter" (Jes. 57, 15). Wir sind auf Erden, im Fleisch und darum in Sünde und Not. Aber der himmlische Vater, der Geist und Leben ist, erbarmt sich unser und nimmt uns durch Jesus, der das Himmelreich öffnet, zu Kindern an.

Dafür sollen wir nun von Herzen dankbar sein und um das Eine bitten, daß Gottes Name geheiligt werde. Gottes Name ist Vater. Wir heiligen den Namen, wenn wir ihn in dem Gegensatz gegen unsere Sünde erkennen, den Jesus zeigt, indem er die Vergebung der Sünde anbietet und zur Überwindung der Sünde die Kraft schenkt. Den Namen Gottes heiligen heißt

in der Kindesstellung verharren, die der Vater den Jüngern Jesu giebt und verleiht, es heißt: ein Kind Gottes sein und bleiben wollen. Wir sollen es Jesu wirklich glauben, daß Gott unser Vater ist, wir sollen die Makarismen glaubend bejahen, die uns das Reich schenken, aber in solchem Besitz dann dastehen als das Salz der Erde, als das Licht der Welt, damit Israel und alle Welt erkenne, daß Gott Vater ist. Es bleibt bei der Erklärung Luthers. Die Glaubenserkenntnis der Gnade führt zur Heiligung des Namens Gottes im Leben — ein Zusammenhang, auf den schon Jes. 29, 22 und 23 mit kräftigen Worten hinweist.

Ich wiederhole: wenn wir bitten, daß wir und durch uns alle Welt als die Kinder Gottes leben und den Glauben in der Liebe beweisen, damit der Name Gottes geheiligt werde, so ist damit alles gesagt, was wir für die Gegenwart zu bitten haben. Die erste Bitte ist die Grundstufe und das Fundament aller andern Bitten, die sich auf ihr unter bestimmten Gesichtspunkten aufbauen.

Das Reich Gottes ist da und mit ihm die Heiligung des Vaternamens — und doch ist die Herrlichkeit des Reiches noch zukünftig. Wir sind Kinder Gottes und sind doch noch nicht, was wir sein werden. Wir stehen im Glauben und bethätigen ihn durch die Liebe; aber mit dem Glauben verbindet sich die Hoffnung. Es giebt kein höheres Ziel als die Heiligung des Vaternamens; aber innere und äußere Hindernisse stehen der völligen Erreichung des Zieles im Wege. Die Hindernisse liegen in uns und in der Welt, in unserm Fleisch und in dem Trotz und Widerstand der Feinde, die die Jünger verfolgen. Darum richtet Jesus den Blick der betenden Jüngerschaft hinaus in die Zukunft, wo die Erde aufhört, das Land der Fremdlingschaft zu sein, wo sie mit der himmlischen Welt geeint ist. Die Bitte der Hoffnung lautet: Dein Reich komme, dein Wille geschehe. Denn diese zwei Bitten gehören zusammen; die dritte Bitte ist nur Konsequenz der zweiten. Das Reich Gottes ist vollkommen da, wenn Gott in augenscheinlicher Offenbarung als König herrscht und alles seinem Willen sich fügt, wenn es (wie Hofmann erklärt hat) keinen andern wirksamen Willen giebt als den Willen Gottes und der Wille Gottes zu seiner vollen Verwirklichung gelangt ist. Wenn man eine Umschreibung dieser Bitten mit andern Worten haben will, kann man sie in den Worten des

Kirchengebetes finden: „Endlich um alles, darum du, ewiger Gott, gebeten sein willst, bitten wir mit der ganzen heiligen Kirche auf Erden und mit allen deinen Auserwählten im Himmel. Vernimm, du Herr Himmels und der Erden, das einmütige Gebet aller der Deinigen hier und dort. Laß bald erfüllt werden die Zahl deiner Auserwählten und das Maß ihrer Plagen. Laß bald zu Ende gehen die Tage, da wir mit allen in Christo Entschlafenen auf die selige Freiheit der Kinder Gottes und unsres Leibes Erlösung sehnlich warten und vereinige an jenem großen Tage alle deine Kinder von der Welt her vor deinem Angesicht." Diese Worte geben der eschatologischen Hoffnung und Erwartung der zweiten und dritten Bitte einen kräftigen Ausdruck. Sie hören sich an, als stammten sie aus der urchristlichen Zeit. Sie sind von Wilhelm Löhe verfaßt, wie er selbst in seiner „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses", I. Teil, 2. Aufl. 1853, S. 41, bekennt.

Die eschatologische Erwartung, deren starkes Hervortreten im ganzen Neuen Testament man heute anerkennt, findet vielfach eine recht abschätzige Beurteilung; man zuckt die Achseln über die Leute, die sich in ihrer Hoffnung so gründlich geirrt hätten. Es muß einmal offen ausgesprochen werden: der feste Blick auf die kommende Vollendung und die ernste Bitte um sie ist kein Zeichen von Schwäche, sondern von Kraft. Man muß etwas von dem Geiste haben, den Jesu Wort mitteilt, um sich auszustrecken nach der Vollendungszeit, in der die Herrlichkeit des Reiches Gottes offenbar werden wird. Wo Geist ist, wird schließlich Herrlichkeit sein; *πνεῦμα* und *δόξα* können auf die Dauer nicht voneinander getrennt bleiben. Darum kann man aber auch sagen: die künftige Herrlichkeit hat im Geiste Gottes ihre Gegenwart, ihr gegenwärtiges Unterpfand. Das Eschatologische ist nicht rein zukünftig, sondern es hat in der Gegenwart die Wurzeln der Erfüllung. Sie liegen in der Zeit der Bergpredigt in dem gläubig aufgenommenen Geisteswort Jesu, sie liegen in der Fortbildung des Gebetes nach Pfingsten in dem Geiste der Gnadengegenwart Gottes. So ist die zweite, die eschatologische Bitte, auf die Gegenwart bezogen, die Bitte um den heiligen Geist. Damit wir den rechten Glauben haben und in der Liebe wandeln und so den Namen Gottes heiligen und der Vollendung entgegengehen, bitten wir um den heiligen Geist. Darin besteht die Wahrheit,

wie der Auslegung Luthers, so der alten Textvariante von Luk. 11, 2, die Gregor von Nyssa im vierten Jahrhundert las (de oratione dominica hom. 3): οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ εὐαγγελίῳ φησίν· ἀντὶ τοῦ· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, ἐλθέτω, φησί, τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. „Es komme dein heiliger Geist auf uns und reinige uns." Die Variante geht über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurück. In Marcions Evangelium, das hauptsächlich dem Lukas entnommen war, lautete der Anfang des Vaterunsers: πάτερ, ἐλθέτο τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Man sieht, Marcion tilgte die erste Bitte und vereinigte die beiden Varianten bei Lukas. Gerade im Lukastexte lag die Änderung nahe. Die anschließende Perikope redet von der Bitte um den heiligen Geist und betont die Gewißheit der Erhörung dieser Bitte: Der Vater vom Himmel wird den heiligen Geist geben denen, die ihn bitten (Luk. 11, 13).

Die dritte Bitte wächst aus der zweiten hervor. Die beiden Bitten können umgestellt werden (so bei Tertullian) oder die dritte Bitte kann ganz fehlen (so bei Lukas). Wenn Gottes Reich kommt, ist der Zustand der Dinge offenbar, wo Gottes Wille allein regiert. Er wird dereinst sichtbar und in Herrlichkeit, mit Triumph über alle Feinde, auch auf Erden vollbracht werden, wie er jetzt schon im Himmel geschieht, von den Engeln, die willig Gottes Befehle ausrichten (Ps. 103, 20. 21). Auf die Gegenwart gewendet, richtet sich die Bitte wider allen bösen Rat und Willen, so uns den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen wollen. Sie wendet sich (und das ist der tiefe Ernst dieser Bitte) wider uns selbst, wider unsern eigenen natürlichen Willen. Was Jesus Matth. 16, 24 sagt: Will jemand mir nachgehen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir, das drückt sich in der Bitte aus, in der wir wider unsern eigenen Willen angehen. Dabei bleibt der Blick in die Vollendungszeit gerichtet, in der mit dem Kommen des Reiches die Alleinherrschaft des Willens Gottes in die Erscheinung tritt.

Wir haben gesehen, wie auf der ersten Stufe des Gebetes sich eine zweite, eschatologische, erhob. Wir stehen an der Schwelle der dritten und letzten Stufe. Wir sehen eine Zwischenzeit vor uns zwischen dem verborgenen Dasein des Himmelreichs und seiner

herrlichen Vollendung — eine Zwischenzeit, deren Länge und Dauer Gott allein bestimmt. Wir bitten, daß uns Gott durch diese Zwischenzeit hindurch helfen möge. Das ist der Inhalt der vierten bis siebenten Bitte. „Frist unser Leben, wollst die Schuld vergeben, erlös uns." Was wir für unsern Leib und für unsre Seele brauchen, bis das Reich in Herrlichkeit kommt, darum bitten wir. Der Jünger, der das Reich hat und auf das Reich wartet, begehrt für sein leibliches Leben nicht mehr, als daß ihm der Vater Tag für Tag darreiche, was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört. Zugleich bekennt er seine Sünden und bittet um Bewahrung vor dem Fall und allem, was fällen kann. Das ist die Signatur der Zwischenzeit, daß auch vom Jünger gilt, was Jesus in Gethsemane sagte: Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach. Darum wachet und betet, damit ihr nicht in die Versuchung hineinkommet (Matth. 26, 41). Wir müssen uns täglich reinigen und wohl auf der Hut sein, daß wir nicht fallen. Eben darum beten wir.

Im einzelnen bietet die Auslegung der vierten Bitte, wie bekannt ist, große Schwierigkeiten. Über die Bedeutung von ἐπιούσιος tauchen immer neue Hypothesen auf; auch die Philologen sind in Verlegenheit, das Wort zu erklären. Ich will die Deutung eines Philologen anführen. In den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, II. Abt. 1890, Heft 11, S. 586 f., hat Kothe die Meinung vorgetragen, ἐπιούσιος verhalte sich zu ἐπιών, wie secundus zu sequens. Ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος sei panis secundus oder secundarius, das Gerstenbrot, das als Mittelbrot zu bezeichnen sei zwischen dem Weizenbrot der Reicheren und dem Kleienbrot der geringeren Leute; also um Gerstenbrot lehre Jesus die Jünger bitten. Der zeitliche Begriff von ἐπιούσιος dürfte feststehen. Hieronymus hat uns überliefert, daß im Hebräerevangelium mahar stand. So kommt er zu der Übersetzung: Panem nostrum crastinum da nobis hodie. „Unser Brot für morgen gieb uns heute." Aber schon Grotius hat daran erinnert, daß mahar nicht notwendig den folgenden Tag, sondern überhaupt die kommende Zeit bedeutet. Er verweist auf Stellen wie Exod. 13, 14; Josua 4, 6 u. a., wo dem mahar in der LXX ein μετὰ ταῦτα oder αὔριον im Sinne von „künftig" entspricht. Wenn Grotius sagt: Est ergo ἐπιοῦσα omne id spatium vitae quod nobis emetiendum

restat, incognitum nobis, Deo cognitum: ἐπιούσιον id quod ei spatio sufficit, so sieht man, daß diese Auslegung sich leicht dem Rahmen unserer Gesamtauffassung einfügt. Wir bitten, daß der Vater das Brot für die kommende Zeit, für die Zwischenzeit bis zum Kommen des Reiches uns gebe Tag für Tag, יוֹם יוֹם, τὸ καθ' ἡμέραν, wie wir bei Lukas 11, 3 lesen. Alle Tage bitten wir so. Schwieriger ist bei dieser Fassung die Lesart des Matthäus σήμερον, die auch von der Rezension in der Didache festgehalten wird. Sollte es sich hiebei um eine ungenaue Übersetzung des aramäischen Matthäus handeln?

Das Problem der fünften Bitte ist die Verbindung des göttlichen Vergebens mit unserm eigenen Vergeben. Wir bitten, Gott möge uns in der Kindesstellung erhalten durch die täglich erneuerte, im Glauben ergriffene und in vergebender Liebe sich wirksam erweisende Vergebung unsrer Schulden. Es handelt sich nicht um die erstmalige Vergebung der Sünden beim Eintritt in den Jüngerstand, sondern um die tägliche Reinigung von Sünden, deren auch der Jünger bedarf wie des täglichen Brotes. Darum ist nichts verkehrter als die Meinung des Rationalisten Wegscheider (institutiones § 137), es werde in Matth. 6, 12. 14 neben der sonstigen Schriftlehre, daß die Sündenvergebung um des Todes Christi willen erfolge, ein zweiter Weg gezeigt, die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden zu erlangen, nämlich animo placabili precibusque, durch Versöhnlichkeit und Bitten. Nichts anderes schließt das Himmelreich auf als das durch den Tod und die Auferstehung Christi bestätigte und als für alle Zeiten gültig erwiesene Wort, das Jesus zu dem Gichtbrüchigen sprach: Dir sind deine Sünden vergeben (Matth. 9, 2). Aber wer Vergebung erlangt hat, kann und soll nun selber vergeben. Er soll es um so mehr, als der Nächste nie in dem Sinne unser Schuldner ist, wie wir Gottes Schuldner sind; denn wir sind immer auch Schuldner des Nächsten. Die Verschuldung ist hier gegenseitig. Dem Jünger, den Jesu grundlegender Makarismus in das Himmelreich versetzt hat (5, 3), gilt das Wort: Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erfahren (5, 7). Unversöhnlichkeit schließt die Thüre zum Vaterherzen Gottes zu; denn sie vertreibt den Geist Gottes, durch welchen er uns mit sich verbindet, und stößt uns hinaus aus dem Kindesverhältnis, in das uns Gottes Gnade versetzt hatte. Den Ernst dieser Zusammenhänge hat

Jesus durch das Gleichnis vom Schalksknechte festgestellt, dessen Aufzeichnung wir dem Matthäus verdanken (18, 23—35). Wenn jemand meint, ein gläubiges Kind Gottes sein und bleiben zu können, und dabei ein haßerfülltes, unversöhnliches Herz hat, der steht schon mitten in der Versuchung, von der wir bitten, daß Gott uns nicht in sie führen möge.

In der Vaterunser-Bitte ist nicht die Rede von der Prüfung, die Gott sendet zur Erprobung unsres Glaubens und Gehorsams, wie er Abraham versucht hat (Gen. 22, 1). Von ihr gilt das Wort: Haltet es für lauter Freude, wenn ihr in mancherlei Versuchungen fallet: selig ist der Mann, der die Versuchung bestanden hat (Jak. 1, 2 und 12). Davon ist nicht die Rede, sondern von dem gefährlichen Zustand der Sicherheit, der Sicherheit des Leichtsinnes und der Überhebung, wo man gleichgültig wird gegen den Unterschied von Licht und Finsternis, wo das Auge arg, das innere Licht zur Finsternis wird (6, 23). Es ist ein anhebendes Gericht Gottes, wenn ein Jünger, der als Kind Gottes zu leben berufen ist, im Leichtsinn und in der Überhebung, in dem Zustand der Sicherheit, vor dem im siebenten Kapitel so ernstlich gewarnt wird, in einen „Zauberkreis verbotener Neigungen und Begehrungen" hineingerät, von denen man sich nicht mehr reinigt, so daß sie schließlich die Herrschaft gewinnen und den Sichern zu Fall bringen. Um die Abwendung solchen Gerichtes bitten wir. Wir bitten in der getrosten Zuversicht, daß wir hindurchkommen können durch alle Gefährdungen unserer Seligkeit unter dem Beistand des Gottes, der unser treuer Vater ist. Den besten Kommentar über den Zusammenhang der fünften und sechsten Bitte giebt 1. Joh. 1 und 2, namentlich 1, 8 und 9 (πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος) und 2, 1.

Die siebente Bitte, die bei Lukas fehlt, ist die positive Ergänzung der sechsten. Die dritte Stufe des Gebetes erreicht hier wieder das Ziel, zu dem die zweite hingeführt hatte. Der Blick des Betenden richtet sich auf die kommende Vollendung des Reiches. Die Bitte wird zwar jetzt schon erfüllt, wenn der heilige Geist uns im rechten Glauben erhält und uns vor dem Dunkel und Gericht der Versuchung bewahrt; aber die schließliche Erfüllung bringt der Tag, wo die gänzliche Geschiedenheit ἀπὸ τοῦ πονηροῦ offenbar werden wird. Schon die Kirchenväter waren verschiedener Meinung, ob πονηροῦ maskulinisch (Tertullian,

die Griechen seit Origenes) oder neutrisch (Cyprian, die meisten Abendländer) zu verstehen ist. Am Platz ist doch nur der umfassendste Ausdruck für alles Übel, alles Böse, das die Jünger Jesu in diesem Äon zu leiden haben; daher ziehe ich die neutrische Fassung vor. Alles, was als Druck und Last auf uns liegt, alles, was uns trennt von der Herrlichkeit des kommenden Reiches — alles mit Einschluß des Todes, des letzten Feindes, der aufgehoben wird (1. Kor. 15, 26), ist in dem Ausdruck zusammengefaßt. Die völlige Erhörung der Bitte kommt mit der Parusie.

Wir beten jetzt das Vaterunser weder so, wie es bei Matthäus, noch wie es bei Lukas steht, sondern in untrennbarer Verbindung mit der Doxologie, die nicht ursprünglich ist, deren allmähliche Entwicklung wir durch die Didache (ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας), die griechischen Liturgien und die Constitutiones apostolorum verfolgen können. Durch die Zufügung des Lobpreises hat die betende Gemeinde bekundet, daß sie das Gebet des Herrn nicht in knechtischer Gebundenheit an den Buchstaben, sondern in Freiheit und Kraft des Geistes sich angeeignet hat. Der selbe Geist Gottes, aus dem heraus Jesus das Gebet gesprochen hat, hat die Gemeinde zu dem Echo des Lobpreises getrieben; er hat die Verbindung zwischen Herrenwort und Gemeindewort gestiftet, die hier vor uns liegt, und die unlösbar bleiben wird bis zum Ende der Tage.

Wir sind am Schlusse unserer kurzen Andeutungen angelangt. Das Problem, auf das ich betreffs des Vaterunsers aufmerksam machen wollte, besteht in der Aufgabe, den organischen Aufbau des Herrengebetes zu erkennen, das nicht aus mechanisch aneinander gereihten Stücken besteht, sondern dem Organismus einer sich entfaltenden, im Wachstum dem Lichte zustrebenden Pflanze verglichen werden kann. Es lohnt sich doch, diesem Gedanken weiter nachzugehen und ihn auf seine Richtigkeit hin zu prüfen.

Im Herrengebet ist das, was Jünger Jesu im Verkehr mit Gott zu sagen haben, auf den kürzesten, einfachsten, kindlichsten Ausdruck gebracht. Es ist ein Gebet, auf dessen Einfachheit und Schlichtheit kein Mensch gekommen wäre. Jesus hat es gelehrt in der Fülle des Geistes, der in ihm war. Er hat es so gelehrt, daß er mit seiner Person das Gebet deckt. Er ist der, der das

Himmelreich aufschließt und dies Werk vollendet hat und vollendet als der Gekreuzigte und Auferstandene, als der zur Rechten Gottes Sitzende und Wiederkommende. Wir bleiben in der Bahn des geschichtlichen Verständnisses, wenn wir das Gebet verstehen von der vollen Erkenntnis der Person Jesu aus, den der Geist verklärt. Auf diese Bahn hat uns der Apostel Matthäus gestellt.

Dem Evangelisten ist das Herrngebet ein inhärierendes, unveräußerliches Stück der Reichsdarbietung Jesu. Es ist sehr bedeutsam, daß die angehängten Worte, mit denen der Ernst der Vergebungsbitte begründet wird, der Hinweis auf das korrespondierende Verhältnis zwischen dem Vergeben, dessen Träger wir sein sollen, und dem Vergeben, dessen Empfänger wir sind (Matth. 6, 14. 15), genau an das Gottesbild anschließen, das Jesus dem Apostel in der bedeutsamen Stunde seiner Berufung gezeigt und erschlossen hat. Jesus führt zu dem Gott, der Barmherzigkeit will und nicht Opfer (9, 13). Dessen soll der betende Jünger eingedenk sein.

Nichts ist lehrreicher als eine Vergleichung der auf das Vaterunser folgenden Worte bei Matthäus mit der Anweisung, welche die Didache, die sog. Lehre der zwölf Apostel, nach der Mitteilung des Vaterunsers giebt. Wir werden noch einmal an die planvolle Komposition des Evangelisten erinnert; wir erkennen aber auch den Abstand zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Zeit. In der Didache folgt die Anweisung: Τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε, „dreimal des Tages betet so". Das Vaterunser wird zur Gebetsformel, die im Anschluß an jüdische Gebetsübung und Gebetszeiten dreimal am Tag gesprochen werden soll. Der Begriff des Opfers im Sinn der gottesdienstlichen Leistung, die Wertung des Gebetes als eines Opferdienstes dringt aus der Synogoge in die Kirche ein. Die Vaterunser werden gezählt. Aber Gott spricht: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Der Apostel Jesu bleibt auf der Höhe dieses den Jünger Jesu ganz anders verpflichtenden und in Anspruch nehmenden Wortes stehen. Alles Beten ist bloßes Lippenwerk ohne den Geist, der den mit dem Reichsbesitz begabten Jünger zur Erfüllung der Aufgabe treibt, barmherzig zu sein, wie der Vater im Himmel barmherzig ist. „Denn wenn ihr den Menschen

ihre Fehler vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, so wird euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben.“ Zum Handeln nach diesem Wort wird der Jünger Jesu getrieben, der im Geiste und in der Wahrheit betet. Mit dem Gebetswort verbindet sich die That. Darin erweist sich der Glaubensgehorsam.

Glaube und Gehorsam.

Von

W. Schlatter,
Pfarrer in St. Gallen.

Es ist immer die einfachste Erklärung des Glaubens, wenn — z. B. im Konfirmandenunterricht — gesagt wird: Glauben heißt Vertrauen. Denn es ist Thatsache, daß das Wort Glauben durch seine dogmengeschichtliche Vergangenheit schwer verständlich geworden ist. Darum ist es oft Bedürfnis, dasselbe durch ein anderes, deutliches, wiederzugeben, und was Vertrauen ist, sollte jedermann, auch schon das Kind, mehr oder weniger wissen. Es trifft ja auch diese Erklärung mit der Grundbedeutung des griechischen Wortes zusammen.

Immerhin besagt sie nicht alles; sie darf nicht als ausreichende Definition angesehen werden. Für sich genommen, ergäbe sie doch nur ein einseitiges Bild von der Sache, um die es sich handelt. Ergänzung ist nötig. Denn eine wichtige Seite am Glaubensbegriff, welche unter keinen Umständen übersehen werden darf, ist die des Gehorsams. Glauben heißt Gehorchen — dies steht ebenso fest, wie das andere: Glauben ist Vertrauen; denn es giebt thatsächlich auf der ganzen, fortschreitenden Linie der Entwicklung des Glaubens nicht einen einzigen Punkt, wo er nicht als Gehorsam funktionierte, ebensowenig, wie er jemals den Charakter des Vertrauens verleugnen kann.

Die beiden Faktoren des Vertrauens und des Gehorchens wirken zusammen im Glauben und bedingen ihn. Ihre Vereinigung ist verständlich durch eine Analogie. Sie stellt sich normalerweise im Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern dar. Dasselbe kann nur auf der Grundlage des unbedingten Gehorsams bestehen; zugleich aber ist es unhaltbar ohne das Fundament des Vertrauens — in der Harmonie dieser beiden Forderungen wird es das, was es sein soll. Was so von der vergänglichen Beziehung zwischen Kind und Eltern gilt, wird vollends zur Wahrheit in der *υἱοθεσία*, der Einsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes, deren Vermittlung der Glaube ist: sie wirkt sich um so besser aus, je mehr in ihr das Bündnis zwischen Vertrauen und Gehorsam sich wirklich vollzieht.

Diese Erwägungen haben am Neuen Testament — wir beschränken uns auf dasselbe — sicheren und deutlich erkennbaren Rückhalt. Es stellt die Wahrheit, daß Glaube Gehorsam ist, hell ins Licht. Bei Paulus begegnet der Begriff der *ὑπακοὴ πίστεως*, als des den Glauben bethätigenden und zugleich zu ihm führenden, demütigen und thatkräftig durchgreifenden Achtens auf die in der apostolischen Botschaft vorliegende Kundgebung Gottes. Und zwar hat ihm Paulus eine hervorragende Stellung eingeräumt. Denn Röm. 1, 5 bezeichnet er bündig als Zweck der ihm verliehenen Gnade und Ziel seines Apostelamtes: *ὑπακοὴ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*; Paulus weiß: sobald diese Stellung der Völkerwelt zu Gott bewirkt ist, hat Gott sie da, wo er sie haben will, und die Arbeit der Evangelisation des Erdkreises ist fertig. Ähnlich ist Röm. 16, 26 gesagt, die nach Gottes Geheiß durch die Predigt von Jesu erfolgende Offenbarung seines Geheimnisses ziele ab *εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη*.

Der Begriff kommt auch in noch knapperer Fassung vor. Das bündige *ὑπακοή* wird mehrfach als ausreichend erachtet, um das ins Wort zu fassen, was Gott durch das Evangelium an den Menschen auszurichten beabsichtigt. Was Röm. 1, 5 und 16, 26 mit dem Kompositum bezeichnet ist, wird 15, 18 in dieses einzige Wort zusammengefaßt: Paulus wirkt, oder besser, Christus wirkt durch Paulus *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν*. Zu vergleichen ist 1. Petri 1, 2: Die Christen sind nach Gottes Vorhererkennen und vermittelst der Heiligung durch den Geist erwählt *εἰς ὑπακοήν*.

Auf Grund derartiger Aussagen des Neuen Testaments ist geradezu der Satz aufzustellen: Gehorsam ist ein unterscheidendes Merkmal, ein Charakteristikum des Glaubens- und Christenstandes. Die Christen sind *τέκνα ὑπακοῆς* (1. Petri 1, 14): sie gehören der *ὑπακοή* an, wie das Kind seiner Mutter; sie stehen zu ihr im Verhältnis innigster Verwandtschaft, sie ist ihnen Natur und herrschende Gesinnung.[1]) Ihnen steht gegenüber die gesamte nichtchristliche Welt als die Masse der *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*; auch sie zählten zu ihr, bevor sie gehorsam wurden (Eph. 2, 2; 5, 6; Kol. 3, 6).

---

[1]) Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms III, § 34, A. 2.

So unterscheiden sich also die Gemeinde der an Jesus Glaubenden und die außerhalb derselben befindliche Menschenmenge dadurch, daß in jenem Lager ὑπακοή, hier aber ἀπείθεια das Losungswort ist.

Was nach Paulus und Petrus zunächst als These aufgestellt ist, bedarf nunmehr der erklärenden Darlegung und eingehender Begründung.

Vor allem haftet die ὑπακοή an der Grundlegung des Glaubens, indem dieser durch einen Akt des Gehorsams entbunden wird und ins Dasein tritt. Es ist das enge Verhältnis in Betracht zu ziehen, in welchem sich der Glaube zu Predigt, Wort Gottes, Evangelium befindet. Paulus bindet sein Zustandekommen durchaus an das Wort, dessen Inhalt der geoffenbarte und verwirklichte Heilsratschluß Gottes ist, indem er sagt, er „komme aus der Predigt“. Mit ihm stimmten die Thatsachen der Erfahrung überein: es war Faktum, daß der Glaube vor seinen Augen inmitten einer glaubenslosen Welt da aufsproßte, wo die Gesandten Jesu ihre Botschaft hintrugen, als deren Produkt.

Dieses Gesetz für die Genesis des Glaubens besteht auch heute, unverändert: die Menschheit besitzt wirklichen Glauben insofern, als das Evangelium oder Wort Gottes, das Zeugnis vom offenbaren Heil, unter ihr bekannt und wirksam ist; außerhalb seiner Rufweite ist sie ohne Gott, ohne Vertrauen. Die Wahrheit, daß der Glaube aus dieser Quelle stammt, wird etwa innerhalb der Christenheit negativ erprobt. Es kann geschehen, daß einer gegen diese Verkündigung, nachdem er unter ihrem Einfluß aufgewachsen ist, eine ablehnende Haltung einnehmen zu müssen meint, indem er zwar überzeugt ist, daß Glaube sein Lebensziel sein müsse, aber sich vornimmt, er wolle die traditionellen Geleise verlassen und nicht aus dem Evangelium, sondern aus der freien Forschung des Menschengeistes für sein Glaubensbedürfnis Befriedigung gewinnen. Ein solches Vorgehen endet immer mit Mißerfolg, und zwar ist dieser um so handgreiflicher, je entschlossener und konsequenter jenes war. Es ist eben eine durch nichts aus der Welt zu schaffende Thatsache, daß der Glaube aus dem Zeugnis der Heilsoffenbarung Gottes stammt.

Wird nun nach dem Band gefragt, durch welches die Beziehung zwischen Glauben und apostolischer Verkündigung entsteht und besteht, so giebt das Neue Testament, im Einklang mit der

stabilen Erfahrung, die Antwort: durch Gehorsam. „Sie wurden dem Evangelium, dem Wort, der Predigt, der Wahrheit hörend gehorsam" — dies war die Entstehungsgeschichte des Glaubens der Christen in Rom (Röm. 6, 17: *ὑπηκούσατε εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς*), der Jesusjünger aus der Priesterschaft von Jerusalem (Apg. 6, 7: *πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει*), der Gemeinde Jesu überhaupt, und auf solche Weise entsteht Glaube so lange, als es Glauben giebt, auch heutigen Tages: durch den Akt der innern Unterordnung unter das Wort der apostolischen und evangelischen Verkündigung.

Diese Thatsache bedarf selbst wieder der Erklärung. Wir fragen: Wie kommt es zu diesem grundlegenden *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ*? Diese Frage ist wohlberechtigt in Anbetracht der schweren Hindernisse, welche diesem Gehorsam im Wege stehen und ihn niemals zum Durchbruch kommen ließen, wenn nicht machtvolle Gründe für ihn vorliegen würden.

Eine einzige Species des Gehorsams kostet die Menschennatur keine Überwindung, weil sie ihr eben Natur ist; es ist das *ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις* (Röm. 6, 13), das *πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ* (Röm. 2, 8). Jede andere Art desselben stößt bei ihr auf Widerspruch. Man beobachte z. B. ein Kind und sehe zu, wie seine Beugung unter den elterlichen Willen als das Resultat eines beharrlichen und entschlossenen Kampfes gegen List und Trotz erzwungen werden muß! Dieser Hang, dem Gehorsam sich zu entziehen, welcher mit dem Menschen durchs ganze Leben geht, wurzelt im Verlangen nach Selbstbehauptung, nach Durchsetzung des Ich in allen Lagen und Fällen, welches zu den Triebkräften der Menschennatur gehört; dieser ihrer Grundtendenz widersteht jede Anerkennung einer von außen begegnenden Autorität, jede Unterordnung unter einen andern Willen. Dies sind Sätze, für welche der einfache Beweis der Selbsterkenntnis in Anspruch genommen werden darf.

Mit dieser allgemein menschlichen Abneigung gegen den Gehorsam nun hat das Wort, das Evangelium, stets auch zu rechnen und zu kämpfen, und keine Autorität erfährt ihren Widerstand in solcher Intensität, wie diese. Dies ist leicht erklärlich. Denn was hier dem Menschen nahe tritt und sein williges Ohr begehrt, ist nichts Geringeres, als *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου*

ἡμῶν Ἰησοῦ (2. Theſſ. 1, 8), τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον (1. Petri 4, 17); es iſt Manifeſtation des allmächtigen und heiligen Gottes und des Jeſus, welcher ihm gleich iſt. Als ſolche iſt es ausgeſtattet mit göttlicher Erhabenheit und mit dem Anrecht ausgerüſtet, als Wort Gottes mit jener unbedingten, ganzen Beugung entgegen genommen zu werden, welche ſich für den Menſchen in Bezug auf alles, was von ſeiten Gottes ihm kund wird, geziemt. Aber gerade an der höchſten Autorität entſteht der ſelbſtherrlichen Menſchennatur die Reizung zur entſchloſſenſten Emanzipation, und daher kommt es, daß ſich am Wort des lebendigen Gottes das Feuer des Widerſpruchs entzündet, indem dasſelbe dem Hörer eine Subordination zumutet, welche den Tod der Selbſtbehauptung bedeutet.

Aber mehr noch, als die Suprematie ſeines Urhebers, erſchwert der eigenartige Inhalt des Wortes der Verkündigung die ὑπακοή. Es iſt ὁ λόγος τῆς χάριτος (Apg. 20, 32). Χάρις aber iſt freies, grundloſes Wohlthun Gottes, deſſen einziger Anlaß auf ſeiten des Menſchen ſein Elend iſt und welches, da kein Anrecht darauf vorliegt, um ſo mehr zur tiefen, ungeteilten Dankbarkeit verpflichtet. Jedoch die Dankespflicht gehört zu denjenigen unbequemen Dingen, welche der Menſch ſeiner Natur nach abzulehnen beſtrebt iſt, da ſie ein ihm läſtiges Abhängigkeitsverhältnis bedingt, und dies iſt mit ein Grund, weshalb das Evangelium auf Widerſpruch ſtößt: jene Verpflichtung wird für den Fall gehorſamen Aufmerkens zum voraus geahnt und gefürchtet.

Noch mehr! Das durch das Wort erfolgende Angebot der Gnade iſt ſo beſchaffen, daß er die Menſchennatur vor die Entſcheidung ſtellt, entweder es anzunehmen und infolge deſſen ſich ſelber aufzugeben, oder es auszuſchlagen und um dieſen Preis ſich ſelbſt zu behaupten. Denn es bildet das Weſen der χάρις, Sündenvergebung zu ſein, und ihre Botſchaft iſt im Centrum Wort vom Kreuz als dem Mittel, durch welches der Welt die Schuld abgenommen ſei. Deshalb bedeutet gehorſames Horchen auf die Predigt von der Gnade ſoviel wie: Sündenvergebung ſich gefallen laſſen; dies aber ſchließt das Eingeſtändnis in ſich, daß ſie Bedürfnis ſei; es involviert die Selbſterniedrigung der Buße — aber kaum iſt irgend etwas der Menſchennatur ſo gründlich zuwider, wie dieſe.

Aus dieser Sachlage ergiebt sich die starke Versuchung zur *παρακοή*, zum Nichthörenwollen, zur *ἀπείθεια*, dem Wort von der Gnade gegenüber. Paulus redet von Bollwerken und Wällen (*ὀχυρώματα, πᾶν ὕψωμα*, 2. Kor. 10, 4. 5), welche gegen seine Wirksamkeit und ihr Ziel, die *ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ*, aufgeworfen werden und durch die Übermacht geistlicher Waffen genommen werden müssen. Als solche feindliche Hemmnisse macht er namhaft: *λογισμούς* und *νόημα*. Er denkt dabei an Überlegungen und Vorsätze, welche mit der Denkkraft zusammenhängen, an vom Verstand dirigierte Einwände gegen die Erkenntnis Christi, deren Vertreter und Prediger er, Paulus, ist.

Es fragt sich nun, woher der *νοῦς* den Anlaß nehme zum Aufwerfen seiner Bollwerke, zu seiner Opposition gegen den *λόγος τῆς χάριτος*: ob aus dem Objekt selbst oder aus subjektiven Beweggründen. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß das Evangelium dem Denken Rätsel aufgiebt, deren Lösung nicht nur äußerst schwierig, sondern geradezu unmöglich ist. Der Satz z. B., welcher in seinem Centrum steht: Jesus trug die Sünde der Welt, ist durchaus mysteriös; er nötigt ein Heer von Fragen auf, die so lange kein Ende nehmen, als das Denkbedürfnis funktioniert.

Aber mit diesem geheimnisvollen Charakter des Evangeliums ist die Thatsache, daß der *νοῦς* demselben seine *λογισμούς* als Bollwerke entgegenwirft, nicht befriedigend erklärt. Denn nicht alles, was ihm unverständlich ist, reizt ihn deshalb zur Gegnerschaft. Auch die Natur ist ein mit sieben Siegeln verschlossenes Wunderbuch, es wimmelt in ihr vor dem forschenden Menschenauge von ungelösten und unlösbaren Fragen; doch wer wäre so thöricht, sich deswegen an ihr zu ärgern? Warum aber trifft den *λόγος τῆς χάριτος* dieses Los unfehlbar überall da, wo er sich hören läßt? — Wir müssen zurückgreifen auf bereits Gesagtes. Die eigentliche Ursache des Widerstandes ist nicht das ihm anhaftende Mysterium, woran der *νοῦς* Anstoß nähme, vielmehr die Unwilligkeit des Menschen, eine Botschaft gutzuheißen, welche seiner Selbstherrlichkeit ein Ende macht, indem sie die Buße voraussetzt und zu lebenslänglicher, ungeteilter Dankbarkeit für die Wohlthat der Sündenvergebung verpflichtet. Und wenn der *νοῦς* mithilft beim Werk der Opposition und seine *λογισμούς* vorschiebt, so handelt er nicht in eigenster Sache, und es sind

dies keineswegs Vorgänge des reinen Denkens; vielmehr leistet er dem unbußfertigen Willen Handlangerdienste, damit derselbe den Schein eines Vorwandes gewinne zur Rechtfertigung seiner Unbotmäßigkeit; der νοῦς giebt sich dazu her, für ein Verhalten, welches durchaus subjektiv bedingt ist, in der Beschaffenheit des Objekts Erklärungs- und Entschuldigungsgründe aufzuspüren.

Wie aber kann nun, bei dem so motivierten Hang zur παρακοή, trotz allem ὑπακοὴ πίστεως dem Wort von der Gnade gegenüber zustande kommen? Soviel ist aus dem Vorhergehenden ersichtlich, daß solcher Gehorsam nur als Produkt eines Kampfes gegen sein Gegenteil erzielt werden kann. Wie, durch welche Faktoren, kann der Sieg gelingen, welcher ihn zur Folge hat?

Apg. 17, 2—4 wird die Art und Weise, wie Paulus in Thessalonich lehrte, geschildert. Er führte aus dem Alten Testament den Nachweis, daß der Christus leiden und von den Toten auferstehen müsse, und zeigte, wie der von ihm verkündigte Jesus diesem Messiasbild der Prophetie entsprach, also der Christus sei. Seine Darlegungen bewirkten, daß τινὲς ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν. Bemerkenswert ist nun, daß an dieser Stelle nicht, wie 6, 7, ὑπήκουον gesagt ist. Denn wie an der Predigt des Apostels das Moment des Überzeugens im Bericht hervorgehoben ist, so wird auch der durch sie erzielte Glaubensgehorsam durch πείθεσθαι als ein Überzeugtwerden dargestellt. Zu vergleichen ist Apg. 28, 23; ja, hier ist die Sache noch deutlicher, indem πείθειν als Thätigkeit des Paulus und πείθεσθαι als ihre Frucht einander gegenüberstehen (. . . πείθων αὐτούς . . . ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις . .).

In den beiden angeführten Fällen war der Gehorsam gegen die Verkündigung nicht einfach Beugung Ohnmächtiger unter die niederwerfende, das Wort tragende Majestät seines göttlichen Urhebers. Er war vielmehr Ergebnis eines Überzeugtwerdens, also einer innern, auch im Denken sich vollziehenden Gewinnung für die Wahrheit seines Inhalts. Diesen Hörern war das Alte Testament das felsenfeste Fundament ihres Glaubens; indem nun Paulus auf diesem ihrem eigensten Gebiete den Beweis für die Messianität Jesu führte, war ihr Glaube an Jesus die Konsequenz ihres Standpunktes.

Der Gehorsam gegen das Evangelium ist in seiner Entstehung niemals ein Akt bloßer Subordination, in dem Sinne, daß bei ihm lediglich das Verhältnis der Ohnmacht des Hörenden zur

Allmacht dessen, von welchem die Botschaft stammt, in Betracht käme; nie kommt er ausschließlich als blinde Furcht zustande. Das Moment der Überzeugung wohnt ihm von Anfang inne, freilich nicht als völlige Klarheit der Einsicht und nicht in der Weise, daß der ausschlaggebende Faktor dem Gebiete des Verstandes angehörte. Jener Beweis für Jesus freilich, welcher jüdische Hörer in Thessalonich und Rom überzeugte und zur ὑπακοὴ πίστεως hinleitete, wird bei Nichtjuden nur in geringem Maße wirksam sein; dagegen kann heutzutage, in einer Zeit, welcher die Wertschätzung des Persönlichen eigentümlich ist, der Hinweis auf den reinen Charakter der apostolischen Zeugen und die Vollkommenheit Jesu dazu mithelfen, daß die Hemmnisse der ὑπακοὴ gegen ihr Wort überwunden werden.

Und was vorzugsweise dazu beiträgt, ist die Überzeugung davon, daß der Inhalt des Worts von der Gnade und das eigene, innerste, unabweisbare Bedürfnis sich decken, die unmittelbare Gewißheit, daß die durch dasselbe angebotene Wohlthat der Sündenvergebung genau das ist, was not thut. Wo diese Einsicht in das Evangelium auf Grund der Erfahrung und Selbsterkenntnis vorliegt, ist die innere Disposition vorhanden, aus welcher Gehorsam gegen dasselbe erstehen kann, und wenn auch der Inhalt des Worts dem Denken zahllose Rätsel aufgeben sollte und dem zaghaften Gemüt schwerwiegende Bedenken gegen seine Annahme bewußt wären, so ist es doch auf jener Basis möglich, die Hindernisse zu überwinden. Der Hungernde ißt Brot, weil er merkt, daß es ihn sättigt und rettet, und die Frage, wieso denn diese Speise hilft, kann ihn, auch wenn er sie wissenschaftlich nicht zu lösen vermag, nicht davon abhalten, herzhaft zuzulangen; er nimmt eben, was hilft.

Aber freilich — so wertvoll auch die genannten Faktoren (Einsicht in die Vertrauenswürdigkeit des Evangeliums um seiner makellosen Zeugen willen und Erkenntnis der Übereinstimmung seiner Gabe mit dem vorhandenen persönlichen Bedürfnis) als Helfer beim Zustandekommen der grundlegenden ὑπακοὴ sind, es kann doch nicht gesagt werden: sie schaffen diese. Denn es ist Thatsache, daß der Gehorsam nicht überall da, wo sie vorhanden sind, entsteht. Er kann selbst in dem Falle, daß Verstand und Gewissen dem Wort von der Gnade zustimmen und dasselbe dem Innersten als das Eine, was not thut, bewußt ist, ausbleiben.

Die Apostelgeschichte bietet mehrfach das Beispiel einer doppelten, entgegengesetzten Wirkung der apostolischen Verkündigung. In Ikonium kamen durch sie Juden und Griechen in großer Zahl zum Glauben; οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι . . ., fährt der Berichterstatter fort (14, 2). In Ephesus zeitigte mehrmonatliche, eindringliche und überzeugende Darlegung des Reiches Gottes einerseits allerdings die Frucht einer ihrer Sache gewissen, lebendigen Christengemeinde; andrerseits aber muß erzählt werden: τινὲς ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν (19, 8. 9), und 28, 24 weist den Gegensatz auf: καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν. Bemerkenswert ist die Bösartigkeit, mit welcher diese ἀπείθεια öfters auftrat. Der „Weg" wurde gelästert und durch solches Vorgehen das Predigen in der Synagoge unmöglich gemacht (Ephesus); man wiegelte das Pöbelvolk gegen die Männer mit der gefährlichen Lehre auf (Ikonium) und trachtete dem Paulus nach dem Leben (vgl. Röm. 15, 31: ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ). An Analogien zu solchem Gebaren, ob sie nun mehr oder weniger zu Tage treten, fehlt es da, wo der λόγος τῆς χάριτος echt zur Verkündigung kommt, niemals.

Es verrät, daß die ἀπείθεια Unrecht ist; die leidenschaftliche Feindseligkeit ihres Auftretens dem Evangelium und seinen Zeugen gegenüber beweist, daß die παρακοή nicht auf ehrlicher Überzeugung von seiner Unrichtigkeit beruht und daß sie über lautere Gegengründe nicht verfügt, daß sie vielmehr böswillige Ablehnung einer Sache ist, welche als Wahrheit bewußt ist und als solche unmittelbar verpflichtet — daher die auffallende Erregtheit als Folge des bösen Gewissens!

Die Erfahrung zeigt somit: die Predigt, aus welcher der Glaube stammt, findet teils Gehorsam, teils Ungehorsam. Wie ist diese ihre doppelte, entgegengesetzte Wirkung zu erklären? Es geht nicht an, die Ursache darin zu suchen, daß sie eben dort als Wahrheit erkannt, hier nicht als solche begriffen werde; denn die Intensität der Ablehnung ist Zeugnis dafür, daß der παρακούων sie nur zu deutlich als Wahrheit inne geworden ist.

Am einfachsten scheint es, die vorliegende Frage ausschließlich in der Region des freien Willens zum Austrag zu bringen und, den Knoten zerhauend, zu sagen: der eine entschloß sich frei dazu, der erkannten Wahrheit des Evangeliums dadurch seine An=

erkennung zu gewähren, daß er ihr gehorsam Seele und Leben unterordnete; der andere wollte nicht zugeben, daß das, was ihm als wahr bewußt wurde, wirklich wahr sei, um nicht diesem Einfluß dienstbar zu werden, und so entsprangen aus Wollen und Nichtwollen, durch freie Entscheidung des Einzelnen, Gehorsam und Ungehorsam. Diese Erklärung ist nicht zu entbehren; denn die ἀπείθεια wird im Neuen Testament durchaus als Schuld behandelt und trägt auch in ihrem thatsächlichen Gebaren die Marke des bösen Gewissens, sie gehört in das Gebiet persönlicher Verantwortlichkeit.

Aber so wenig diese Betonung des Willensmomentes abzuweisen ist — es geht doch nicht an, die Frage damit als gelöst zu betrachten. So einfach liegen die Dinge in Wahrheit nicht, daß Wollen und Nichtwollen alles erklärten. Man frage nur den, welcher thatsächlich den Gehorsam gegen das Evangelium gelernt hat, nach dem Wege, welcher ihn an dieses Ziel brachte! Er selbst wird es keineswegs als der Wahrheit gemäß gelten lassen, wenn man ihm suggeriert, er habe eben, zum Unterschied von andern, gewollt. Er ist sich dessen nicht bewußt, daß seine freie Entscheidung in dieser großen Angelegenheit den Ausschlag gegeben hätte. Entweder muß er es überhaupt in Abrede stellen, daß ein der Unterordnung unter das Wort von der Gnade vorausgehendes und die Wege bahnendes Wollen in ihm vorhanden gewesen sei, vielmehr bekennen, daß er, wie Saulus, als ein durchaus Widerstrebender unter die ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ gefangen genommen wurde; oder er wird sich zwar beim Rückblick eines gewissen sehnsuchtsvollen Begehrens erinnern können, welches im Evangelium Befriedigung suchte und auf Glauben abzielte, zugleich aber die Thatsache nicht vergessen dürfen, daß diesem schwachen Verlangen ein starkes Nichtwollen entgegenwirkte, und niemals sich glauben zu machen vermögen, daß er die erlangte ὑπακοὴ πίστεως jenem seinem Wollen zuzuschreiben habe, als Ergebnis seines Sieges. Wer immer in das Verhältnis des Gehorsams zum Evangelium gestellt ist, weiß, daß er durch die Führung der Gnade an dieses Ziel gelangte, und dieses Bewußtsein ist so durchgreifend in ihm, daß einzig dieser Erklärungsgrund für die Genesis seines Glaubens ihn befriedigt.

So ist also die ὑπακοή im Grunde Produkt der Gnade, die παρακοή und ἀπείθεια aber Ertrag des bösen, menschlichen

Wollens, jene Gottes Walten, diese des Menschen Verkehrtheit? Auch damit ist erst wieder ein Ausgangspunkt für weiteres Fragen gewonnen. Wenn die Gnade dort den widerstrebenden Willen beugte unter den Gehorsam, warum hat sie dies hier unterlassen? War ihr etwa hier die Opposition zu stark? Doch sicher nicht; denn die Gnade ist Allmacht! Oder hat sie hier aus unbegreiflichen, verborgenen Gründen nicht ihr Werk thun, nicht den Willen des Menschen ihrer Botschaft unterthan machen wollen? Sie, die doch universales Heil will? Ebensowenig wie es befriedigt, wenn die Entscheidung über *ὑπακοή* und *ἀπείθεια* dem menschlichen Wollen und Nichtwollen zugeschoben wird, ist es angebracht, dieselbe in letzter Instanz einem göttlichen Wollen und Nichtwollen zuzuweisen; denn beides muß ungeschmälert feststehen: daß die *ἀπείθεια* Schuld des Menschen ist und daß Gott das Heil aller will. Es giebt überhaupt keine wissenschaftliche Formel, welche die Lösung der vorliegenden Frage nach der Entstehung der *ὑπακοὴ πίστεως* in sich aufzunehmen vermöchte; man mag, hat man Lust dazu, sich für eine solche erklären — aber je klarer und einfacher die gewählte Formel ist, desto mehr thut sie dem Geheimnis der Wahrheit Gewalt an. Zwar muß dieses an sich, so, wie Gott es schaut, wirklich einfach sein; aber es ist das Los des prüfenden Menschengeistes, daß er es in divergierende Begriffe zerspaltet; er muß es teilen und kann es nicht beherrschen.

Es sei nur angedeutet, daß nach neutestamentlichen Aussagen auch bei der *ἀπείθεια* eine göttliche Kausalität mit in Frage kommt. Röm. 11, 32 wird die Thatsache des allgemeinen Ungehorsams auf Gott zurückgeführt und als Mittel zum Zweck der universalen Begnadigung positiv gewertet (*συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*), und Petrus sieht im Unglauben derer, welche am Wort von Jesus Anstoß nehmen, ihre göttliche Bestimmung sich erfüllen (*οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν*, 1. Petri 2, 8). Wie von der Willensentscheidung zum Gehorsam gesagt werden mußte, sie sei *χάρις*, so ist auch in Bezug auf die Wendung derselben zur *ἀπείθεια* hin daran festzuhalten: sie geschieht auch nicht ohne Gottes Walten.

Wie nun immer es mit dem Rätsel des *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* und dessen Zustandekommen sich verhalten mag, dies

steht fest, daß Gehorsam gegen die apostolische Botschaft die Grundlage des gesamten Glaubenslebens ist, der Standort, von welchem aus der Mensch das Licht der göttlichen Wahrheit erblickt und wo er in seinem Schein, in seiner Wärme wachsen kann unter dem Einfluß des Heiligen Geistes (vgl. Apg. 5, 32: *τὸ πνεῦμα ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ*); deshalb hat, wer zu dieser Stellung gelangt ist, allen Grund zur Dankbarkeit.

Welche Bedeutung kommt dem Gehorsam in der Fortdauer des Glaubens zu, nachdem er seinen Grund hat legen helfen? Lehrreich ist ein Blick auf die Galater. Ihr Glaube war normal entstanden: durch *ἀκοὴ πίστεως*, und der Segen hatte diesem gottgewollten Anfang nicht gefehlt: der Heilige Geist war ihnen mitgeteilt und Gottes Kraft in ihnen wirksam geworden. Dieser ganze, große Geistesbesitz jedoch wurde nachträglich in Frage gestellt, dadurch, daß sie ihren Standort wechselten, indem sie vom Prinzip: *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* zum andern übergingen: *ἐξ ἔργων νόμου* (Gal. 3, 2—5). — Die gehorsame Beugung unter das Wort von der Gnade ist nicht dem Gerüst zu vergleichen, welches zwar unentbehrlich ist zum Bau des Hauses, nachher aber abgebrochen wird; ihr Bild ist vielmehr das Fundament: Wie der Glaube durch das *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* entsteht, so bleibt ihm ausschließlich auf dieser Grundlage sein Bestand gewahrt. Er ist ja allezeit nichts anderes, als Applikation jenes Worts; diese aber ist stets durch Gehorsam gegen dasselbe vermittelt.

Weit und reich nun ist das Gebiet der Bethätigung, welches sich für die *ὑπακοή* in der Übung des Glaubens ergiebt. Denn dem Worte Gottes gehorsam werden bedeutet: eintreten in die Gehorsamsstellung zu Gott selbst, und zwar nicht nur in dieser einen Beziehung der Annahme seines Evangeliums; die grundlegende *ὑπακοή* gegen die Lehre wächst, stets durch die Vermittlung dieser Lehre, aus zur allseitigen Beugung des Gehorsams unter Gott. Dies ist nicht etwa Gesetz und Zwang, sondern Wachstum aus den Trieben des Geistes. Denn der im Evangelium sich darbietende Gott ist der Gott, welcher durch Jesus alle Schuld erläßt und daher in Jesu Namen als Vater angeredet und geliebt

werden darf, und es ist der Gnadenlohn des Gehorsams gegen das Wort, daß er das Finden des Vaters im Evangelium zur Folge hat und in den Besitz der Sündenvergebung stellt — dadurch aber wird der Gehorsam gegen Gott selbstverständliche Praxis in allem; denn er ist dem Verhältnis des Kindes zum Vater wesentlich, und der Blick auf die persönlich angeeignete, unermeßlich große Gabe der Gnade macht es zum Bedürfnis, dem Geber durch pünktlichen, rückhaltlosen, allseitigen, freudigen Gehorsam den Dank zu erstatten. Deshalb wird dem Christen Gehorsam um so mehr als gewolltes, anerkanntes Prinzip seiner gesamten Haltung bewußt, je mehr er durch Glauben seine Kindesstellung zu Gott erfaßt und verwirklicht.

Über seine Funktionen giebt das Neue Testament nach verschiedenen Richtungen Fingerzeige. Röm. 5, 15—23 erscheint er als δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ. Die den Wandel beherrschende Macht ist durch die Thatsache der πίστις gewechselt: wurde zuvor der Sünde Sklavendienst geleistet, so hat der Glaube von dieser Tyrannin, welche das Verharren unter ihrer Herrschaft mit dem Tode belohnt hätte, befreit und in die Unterordnung unter die Gerechtigkeit versetzt. Gemeint ist damit diejenige Potenz in Gott, welche die Sünder der Schuld entnahm und in den Stand heiligte, in welchem sie Gottes Urteil für sich haben, infolge dessen in ihnen zur Triebkraft des Rechtthuns wurde und ihnen Gerechtigkeit als Ziel des Wollens, Werdens und Wachsens setzte. Der Glaubende erweist sich als Gottes gehorsames Kind, indem er aufrichtig entschlossen ist, in allem so sich zu verhalten, wie es recht ist vor seinem Vater im Himmel, und für jede Abweichung von dieser Richtlinie Buße thut.

Wie in der dem Menschen offenbaren Gerechtigkeit Gottes die Gnade, welche ihn durch Schulderlaß gerecht macht, das Centrum ist, so ist auch dem Gehorsam gegen diese Gerechtigkeit auf seiten des Menschen der Trieb und die bewußte Verpflichtung zur Liebe wesentlich: er ist das Mittel, durch welches die Seele geläutert wird εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον (1. Petri 1, 22); es ist dem durch Glauben an das Wort von der Gnade im Kindesstand Befindlichen klar und selbstverständlich, daß er die Sünde, den Kindern desselben Vaters die Liebe zu versagen, zu meiden hat. Dabei ist die Färbung und Stärke des Gefühls durchaus Nebensache. Wünschenswert ist es freilich, daß dasselbe

die Liebe erwärme und ansporne; sollte es jedoch in Abneigung widerstreben, so ist, wenn nur der Gehorsam über seine Proteste hinwegschreitet und trotzdem thut, was Pflicht ist gegen Gott, das Gebot der Liebe dennoch nicht unerfüllt geblieben.

Es kann in der Bethätigung des christlichen Gehorsams Kollisionen geben. Eine solche lag vor, als Petrus und Johannes von ihrer obersten nationalen Behörde Befehl erhielten, fortan von Jesus zu schweigen. In diesem Falle war ihr Weg ihnen deutlich vorgezeichnet. Sie hatten Jesus geschaut und waren mit seiner Erkenntnis betraut zu dem Zweck, seine Zeugen zu sein. Dies war allerhöchster Auftrag an sie, heilige Verpflichtung, welcher sie bei Verlust ihrer Seligkeit nachzukommen hatten. Nun, da der Befehl ihrer irdischen Vorgesetzten das Gebot Gottes negierte, entband sie der Gehorsam gegen Gott der Pflicht, jenen unterthan zu sein (Apg. 4, 19; 5, 29). So giebt es Fälle, in welchen die ὑπακοή den Christen in einen Gegensatz zur Willensäußerung irdischer Autoritäten hinein nötigt, sofern dieselbe widergöttlich ist. Wenn sie dann ihre Macht aufbieten, um den Widerstand zu brechen, ist sein Los das treue Dulden, das Tragen des Kreuzes in Jesu Nachfolge, und die Lage kann sich dahin zuspitzen, daß der Gehorsam den Preis des eigenen Lebens kostet.

Wo aber der Wille der menschlichen Vorgesetzten demjenigen des Vaters im Himmel nicht heterogen ist, da ist die Pflicht des Gehorsams beiden Instanzen gegenüber eine und dieselbe. Denn der Wille Gottes ist in diesem Fall Unterordnung unter jene sekundären Autoritäten: der Frau unter den Mann, des Kindes unter seine Eltern, der Dienstboten unter die Herrschaft, der Bürger unter ihre Obrigkeit. Der Gehorsam des Christen gegen Gott steht nicht abseits von diesen Beziehungen, als hätte er für sich sein separates Gebiet; vielmehr subsumiert er sie in der Weise, daß gerade durch ihre gewissenhafte Beobachtung er selbst zur Durchführung gelangt. Dadurch werden einerseits alle diese irdischen Verhältnisse der Subordination vertieft und gesteigert, indem Gott nur mit einem Dienst sich zufrieden geben kann, welcher von Herzen geschieht, in redlicher Hingabe; andrerseits aber werden sie aus ihrer Niedrigkeit herausgehoben und zum Adel einer unmittelbaren Beziehung zu Gott erhöht, zum Gottesdienst geweiht, wodurch dem Christen eine Unterordnung möglich wird, wie sie außerhalb der πίστις in dieser Rückhaltlosigkeit

nirgends sich findet (vgl. Eph. 6, 1. 5—9; Kol. 3, 18. 22—25; Tit. 3, 1; 2. Tim. 3, 2).

In die Domäne der ὑπακοή wird Schritt für Schritt im Verlauf der persönlichen Glaubensentwicklung auch die Gestaltung des äußern Lebensganges einbezogen. Sie ist mit Wandlungen des Gewissens verbunden. Hat es bei Beginn des christlichen Werdens noch nichts dagegen eingewendet, wenn das Belieben des Ich die Norm des Wollens und Wählens war, und es sogar als Pflicht der Selbstbehauptung gutgeheißen, wenn dieses Belieben gegen die Lage der Dinge oder gegen fremde Einsicht sich durchzusetzen trachtete, so schafft die ὑπακοή — rasch oder allmählich — bedeutsame Veränderung, indem sie die Führung Gottes heilig halten lehrt, nach Abrahams Vorbild. Dabei wird die Verpflichtung zu gewissenhafter Prüfung der subjektiven Beweggründe des Handelns niemals wegfallen können; zu ihr aber gesellt sich, namentlich an den entscheidenden Wendepunkten des Lebensganges, das sorgfältige Achten auf die Art und Weise, wie Gott jene Faktoren anordnet, welche dem Bereich eigenen Wollens entzogen sind, und das Glaubensbedürfnis, diesem höheren Walten zu folgen. Beides ist Gehorsamsübung, die Entscheidung nach subjektiv reinen Beweggründen und die Unterodnung unter die Gestaltung der „Umstände" durch Gott. Es wird nie gelingen, diese beiden Seiten der ὑπακοή gegeneinander abzugrenzen. Die Entwicklung des Glaubens wird beim einen mehr diese, beim andern mehr jene Richtung einschlagen. Es kann bei manchem den Anschein haben, er pflege den Gehorsam in übertriebener Einseitigkeit so, daß er auch gar zu sehr den äußern Umständen, diesen Kleinigkeiten, göttliche, verpflichtende Bedeutung beilege; beim andern mag man sich stoßen an der freien Art, mit welcher er sich über solche Winke Gottes hinwegzusetzen scheint und einseitig seiner Einsicht nachgehe — aber sicher ist, daß Gott in jedem Fall für den einsteht, welcher so oder anders ehrlich sein will in seinem Gehorsam.

Die Bewährung der ὑπακοή kann mit Schmerzen verbunden sein, insofern als sie oft als Verpflichtung erfahren wird, Wege einzuschlagen, welche der Neigung durchaus zuwider sind (vgl. Joh. 21, 18) und dem Leben eine Wendung geben, welche in der Periode des Nichtglaubens verwünscht worden ist. In solcher Krisis liegt die Versuchung vor, es zu bedauern, daß die Ge-

horsamsstellung zu Gott mit ihren tief einschneidenden Konsequenzen der Selbstverleugnung überhaupt eingenommen worden ist, und den Glauben nachträglich aus dem eigenen Leben zu verbannen. Aber dies sind Anwandlungen der Schwachheit, welche überwunden werden können. Denn wie dem Kinde einzig dann wirklich wohl ist, wenn es den Eltern pünktlich und ganz gehorcht, so erweist sich auch die ὑπακοή gegen Gott um so mehr, je allseitiger sie sich ausgestaltet und je durchgreifender sie wird, als echtes Wohlsein, indem mit ihr — und mit ihr allein! — die befreiende, erfreuende Gewißheit der absoluten Geborgenheit in Gott verbunden ist und so die wahrhaft glückbringende Einheit von Gehorsam und Vertrauen erfahren wird.

Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik.

Von

Lic. Dr. Julius Boehmer,
Pastor zu Raben bei Wiesenburg in der Mark.

1.

Ist zum sprachlichen Verständnis des Neuen Testaments der alttestamentliche Sprachgebrauch anzuziehen?

In meiner Schrift: „Das biblische ‘im Namen’“ (Boehmer, Das biblische im Namen, eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische בְּשֵׁם und seine griechischen Äquivalente. Gießen 1898) hatte ich darzulegen versucht:

1. daß die verschiedentlichen neutestamentlichen Wendungen, welche man mit „im Namen (sc. Gottes)“ wiederzugeben pflegt (τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀν. ἐν ὀν. εἰς ὄν.), sämtlich auf ein alttestamentliches בְּשֵׁם zurückzuführen sind,

2. daß die Bedeutung dieses בְּשֵׁם „in Verbindung mit (in Begleitung, Gegenwart des) dem Wesen Gottes, mit Gott selber“ sei.

Dabei war vorausgesetzt und ausdrücklich behauptet, wenn auch nicht im einzelnen nachgewiesen, daß auch für die sprachliche Erklärung des Neuen Testaments der alttestamentliche Sprachgebrauch mit heranzuziehen sei.

Gegen meine Darlegungen sind von den verschiedensten Seiten und Standpunkten aus Einwände erhoben worden. Wie vorauszusehen, haben sich die meisten und heftigsten Angriffe gegen die eben erwähnte Voraussetzung gerichtet.

Deißmann (Th. Lit.-Ztg. 1900, 71—74) nennt die Behauptung, daß die Wendung, die jetzt durch εἰς τὸ ὄνομα wiedergegeben ist, auf judenchristlichem, speciell palästinischem Boden erwachsen sein müsse, diese petitio principii, wie er sagt, auf Grund deren die Wendung vom Alten Testament aus erklärt werde, „den Mangel des Buches.“ Wenn ich als „unausweichliche Schlußfolgerung“ feststelle, „daß Jesus, wollte er etwas dem griechischen εἰς τὸ ὄνομα Entsprechendes zum Ausdruck bringen, daß der Evangelist Matthäus, wollte er in semitischer Sprache sagen, was dem griechischen εἰς τὸ ὄνομα gleichkommt, auf בְּשֵׁם zurückzugreifen hatte“ (a. a. O. S. 9), so meint er: „Bevor festgestellt ist, was

das griechische εἰς τὸ ὄνομα bedeutet, ist diese Formulierung nicht ganz glücklich." Suche ich zu zeigen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller das hebräische בְּשֵׁם in der Regel durch ἐν τῷ ὀνόματι wiedergeben (S. 12), so fragt er: „Sind denn die neutestamentlichen Schriftsteller Übersetzer hebräischer Vorlagen? Und woher weiß Boehmer selbst da, wo semitische Originale irgendwie zu Grunde liegen (bei den synoptischen Herrenworten), daß die ὄνομα=Stellen auf ein בְּשֵׁם zurückgehen?" Wieder und wieder wirft Deißmann mir vor: „Daß εἰς τὸ ὄνομα dem בְּשֵׁם entspricht, ist rein postuliert." Besonders anstößig erscheint ihm daher, daß ich ihm einen Vorwurf daraus mache, wenn er in seiner Schrift: Die neutestamentliche Formel „in Christo" vom Griechischen statt vom Alten Testament ausgegangen sei. Er sagt: „ich kann darauf nur erwidern, daß eine griechische Wendung allerdings vom Griechischen aus zu verstehen ist. Paulus schreibt Griechisch. Daß die Formel ἐν Χριστῷ Hebraismus ist, muß Boehmer erst beweisen: die bloße Behauptung kann als sehr bestreitbare petitio principii jedenfalls nicht Grundlage einer weittragenden Exegese sein. Auch die LXX=Stellen, in denen ἐν κυρίῳ vorkommt, hat Paulus griechisch verstanden und nicht durch eine umständliche Vergleichung (sic) mit dem Urtext erst in eine semitische Sprachsphäre hineingebracht." Demgemäß lehnt Deißmann konsequent die Herbeiziehung jedes semitischen Äquivalents, sei es בְּשֵׁם oder, wie Brandt u. a. (s. u.) wollen, לְשֵׁם ab und tritt dafür ein, daß, da εἰς τὸ ὄνομα im Sprachgebrauch des hellenistischen Weltgriechisch „längst eingebürgert" (!) gewesen, als Paulus und andere die Wendung benutzten, man nur auf diese Sprache zurückzugehen habe. Er stellt die in Betracht kommenden Wendungen folgendermaßen zusammen:

1. ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα in drei ägyptischen Papyri zwischen 260 und 191 v. Chr.: „Immediateingabe an den König,"

2. κτηματῶναι εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα oder ein Kaufen εἰς τ. τ. θ. ὄν. auf einer Inschrift in Karien, die aus der frühsten Kaiserzeit stammt: „ein Kauf(en) zu Gunsten eines Zeustempels,"

3. τὰ ὑπάρχοντα εἰς ὄνομα δυεῖν in einem ägyptischen Papyrus aus der Zeit des Antoninus Pius: „was zum Namen der zwei Personen gehört," „ihr Vermögen,"

4. εἰς ὄνομά τινος etwas, z. B. eine Geldsumme übertragen, auf mehreren (drei) griechischen Ostraka aus Ägypten, die aus dem zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhundert stammen,

5. εἰς τὸ ὄνομά τινος ὀμόσαι zweimal bei Herodian, einem Zeitgenossen des Origenes,

6. εἰς ὄνομα eines Weibes wird eine Epheuwurzel ausgerissen, d. h. ihre Heilkraft wird dem Weibe zugeeignet — aus einer Zauberformel, die im Codex Laurentianus (11. Jahrhundert) überliefert ist.

Diese Aufzählung schließt Deißmann mit den Worten: „Nach alledem kann nicht bezweifelt werden, daß das Weltgriechisch der Diadochen- und Kaiserzeit die technische Formel εἰς τὸ ὄνομα in verschiedenen Zusammenhängen kennt." „Als das Neue Testament entstand, ist die Formel jedenfalls längst als griechische üblich gewesen." „εἰς τὸ ὄνομα weist kurz gesagt überall irgendwie auf die Herstellung eines Verhältnisses der Zugehörigkeit hin." —

Ohne weiteres räume ich ein, daß Deißmann scheinbar ein gutes Recht hatte, sich über „den" Mangel zu beklagen. Ich hatte geflissentlich, da es mir darauf ankam, das biblische „im Namen" zu erörtern, und der Taufbefehl und seine Erklärung lediglich Ausgangspunkt oder, wenn man so will, Mittel zum Zweck, nämlich der Interesse-Erreger sein sollte, die Frage ganz aus dem Spiel gelassen, ob man εἰς τὸ ὄνομα etwa auch noch von wo anders her erklären könne, und wie und warum dies unrichtig sei. Ich wollte versuchen, das „im Namen" als eine einheitliche Formel, welche in der ganzen Bibel sich finde, zu erklären. Selbstverständlich aus dem guten Grunde, den ich mehrfach angegeben oder angedeutet habe, weil die späteren biblischen Schriftsteller auch in dieser Frage durchweg auf den Schultern ihrer Vordermänner stehen. Das Recht dazu werde ich alsbald beleuchten. Vorläufig fasse ich die Gesichtspunkte ins Auge, welche Deißmann für sich insbesondere geltend gemacht hat.

Zunächst bin ich aufs höchste erstaunt und gewiß mancher andere mit mir, daß aus den unter 1.—6. angeführten Stellen Deißmann die gewichtige Schlußfolgerung zu ziehen wagt: „Nach alledem kann nicht bezweifelt werden, daß das Weltgriechisch der Diadochen- und Kaiserzeit die technische Formel εἰς τὸ ὄνομα in verschiedenen Zusammenhängen kennt." Ja sogar: „als das Neue Testament entstand, ist die Formel jedenfalls längst als griechische

üblich gewesen." Wie denn? 5. und 6. können doch jedenfalls für das Verständnis des Neuen Testaments schon darum nicht in Betracht kommen, weil 5. mindestens ein Jahrhundert später als das Neue Testament ist, 6. (abgesehen davon, daß die Lesung unsicher, mindestens doch nur vermutet ist) überhaupt keine Datierung zuläßt und dafür hohes, d. i. mindestens in die Zeit der Entstehung des Neuen Testaments hineinreichendes Alter geltend zu machen letztlich nichts weiter als petitio principii ist. Nicht minder ist 3. und 4. nicht unwesentlich später als die neutestamentlichen Schriften (sonderlich Paulus) datiert und kann daher hier auch nicht recht beweiskräftig sein. So blieben also als älter (oder mindestens gleichzeitig) nur die Stellen, welche unter 1. und 2. angeführt sind. Und hier muß nun auffallen, daß dreimal genau dieselbe Wendung „ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα" wiederkehrt und zwar immer in Ägypten, daß außerdem nur einmal und zwar in Karien von dem Kauf(en) εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα die Rede ist. Das läßt doch eigentlich nur soviel erkennen, daß es sich um einen ziemlich singulären Sprachgebrauch handelt. 1. legt noch dazu die Vermutung nahe, daß es sich um eine Wendung des ägyptischen Aktenstils handelt, die vielleicht sogar vorgeschrieben war (und zwar eben diese; ob noch eine andere, davon ist uns nichts bekannt). 2. zeigt, daß es eine Kultusfrage betrifft, und weist auf priesterlichen, also auch mehr oder weniger amtlichen Sprachgebrauch hin. Von diesen wenigen (nämlich zwei) Ausdrücken, die in ganz bestimmten Zusammenhängen und offiziellem Sprachgebrauch sich finden, bis zu dem Satz: „Als das Neue Testament entstand, ist die Formel längst als griechische üblich gewesen," ist ein sehr weiter Weg, ein gar zu kühner Sprung. Deißmann weiß also von schriftstellerischem oder volkstümlichem Gebrauch der Wendung nichts zu sagen, er kann keine Parallelen, Analogien anführen. Hier hat er wirklich zu viel geschlossen. — Und selbst wenn 3.—6. als gleichwertig mit 1. und 2. gelten sollen, ist dadurch Deißmanns Position gebessert? Nimmermehr. Zwar 3., 4., 6. enthalten nichts von solennem Sprachgebrauch, während 5. an einen solchen wenigstens anklingt. Aber merkt denn Deißmann davon nichts, daß es sich in all den angeführten Verbindungen, sicher in 1.—5. keineswegs lediglich um die Herstellung eines Verhältnisses der Zugehörigkeit zu einer Person, sondern ausdrücklich um

mündliche oder schriftliche **Anführung** des **Namens** der betreffenden Person handelt. Zu 1.: in der Eingabe mußte der **Name** des Königs an erster Stelle genannt, geschrieben sein (übrigens ist nach Deißmann selbst die Übersetzung von ἔντευξις εἰς τ. τοῦ βασ. ὄν. ganz unsicher, Bibelstud. 144); zu 2.: wenn der Kauf geschehen war, wurde der **Name** des Gottes als nunmehrigen Besitzers genannt, geschrieben, eingetragen; zu 3. ist ebenfalls Voraussetzung, daß das Vermögen auf den **Namen** der beiden Personen (amtlich irgendwie) geschrieben war; zu 4.: damit die Übertragung der Geldsumme rechtskräftig würde, mußte der **Name** des neuen Eigentümers neben sie geschrieben werden; zu 5.: der **Name** mußte beim Schwören jedenfalls ausgesprochen werden. Zu 6. endlich ist auch zu sagen, daß aller Wahrscheinlichkeit nach, aus der Analogie ähnlicher Zauberformeln zu schließen, εἰς ὄνομα bedeutet, daß der Name des betreffenden Weibes beim Ausreißen der Wurzel zu nennen war. Oder man verbinde vielleicht lieber noch εἰς ὄνομα αὐτῆς mit dem folgenden περίαπτε τῇ κοιλίᾳ: „reiß eine Epheuwurzel aus und umwickle den Leib damit, indem **ihr Name** dabei ausgesprochen wird." Was zu 6. gesagt ist, gebe ich nur vermutungsweise und lege keinen Wert, geschweige Beweiskraft hinein, zumal die Stelle selber unsicher ist. Überall also kommt es wirklich auf den **Namen** mit an, nicht auf die betreffende Person allein, als ob nur zu dieser ein Verhältnis der Zugehörigkeit hergestellt werden sollte. Ein nicht zu unterschätzendes Moment.[1]) — Ferner

---

[1]) Wenn daher Deißmann (Bibelstudien 144) meint, das wiederholte Vorkommen der Verbindung εἰς τὸ ὄνομα in Klageschriften lege nahe, daß sie einen technischen Sinn gehabt haben müsse, wenn er sagt: „Der Name des Königs ist der Inbegriff dessen, was der Herrscher ist," und daraus schließt, wie nahe sich dieser Begriff des ὄνομα mit dem des alttestamentlichen שֵׁם berühre," wie bequem es für die ägyptischen Übersetzer war, das gehaltvolle Wort des heiligen Textes einfach wörtlich wiedergeben zu können," wenn er urteilt, daß die eigenartige Färbung von ὄνομα in den altchristlichen Schriften wohl von LXX beeinflußt, diese Färbung aber nicht dem Hebräischen entnommen, sondern aus dem „höfischen, offiziellen Wortschatz" ihrer Umgebung mitgebracht sei, so finden wir zwar, daß er „die feierliche Sprache des Hofes und Kultus" mit Recht betont, leider aber diesen Umstand zu wenig gewürdigt, daß er indes ὄνομα durchaus mit Unrecht in die Nähe des alttestamentlichen שֵׁם stellt. Ob überhaupt ὄνομα je eigentlich für „Person" steht, ist fraglich. Deißmann führt dafür Apg. 1, 15; Offb. 3, 4; 11, 13 an und bemerkt (Neue Bibelstudien 24 f.), die Annahme eines

ist die Präposition in all den angeführten Verbindungen keineswegs bloß das Stück, der integrierende Teil einer stehenden Formel, sondern εἰς hat im Unterschied von dem Sprachgebrauch des hellenistischen Griechisch wirklich den ursprünglichen Sinn einer Antwort auf die Frage: wohin? behalten. Das gestehen ja Deißmann und andere Erklärer auch zu, indem sie die Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit (zu jemandem) hier ausgedrückt finden. Das läßt sich auch mit Leichtigkeit in jeder einzelnen der in Betracht kommenden Wendungen zeigen. — Wenn man aber endlich auch wirklich nicht bloß die unter 1. und 2., sondern alle unter 1.—6. aufgeführten Stellen zu Gunsten Deißmanns wollte gelten lassen, was haben diese wenigen Stellen zu sagen gegenüber der übergroßen Zahl von Stellen, die im Neuen Testament stehen, die, wenn nicht εἰς τὸ ὄνομα, so doch ἐν τῷ ὀνόματι oder ἐπὶ τῷ ὀν. oder einfaches τῷ ὀν. enthalten (s. meine Schrift S. 11. 12)? Und wenn man εἰς τὸ ὄνομα wirklich ausschließen will, muß man jedenfalls doch für die anderen Verbindungen alle denselben Sinn gelten lassen. Sodann: während die unter 1. und 2. genannten Stellen viermal εἰς τὸ

Hebraismus sei hier überflüssig, da eine Reihe von Papyrusstellen ὄνομα in der gleichen Bedeutung kenne. Doch erwidert schon Wilcken (ib. 25 Anm.) zu einigen Stellen, man komme mit der Bedeutung „Namen" aus, außerdem sei ὄνομα einfach übertragenerweise „Inhaber des Namens" = „Person". Das ist richtig, so daß die Sachlage mit שם und ὄνομα gerade die umgekehrte ist: im Hebräischen ist שם zunächst Wesen, Person, davon abgeleitet Benennung, Name, im Griechischen ὄνομα Benennung, Name ursprünglich, abgeleitet Person. Übrigens muß Deißmann gelegentlich selber als Zeuge dafür auftreten, daß ὄνομα in den von ihm beigebrachten „profangriechischen" Stellen lediglich Name heißt. Zu der (in „Neue Bibelstudien 25, Anm. 3 angeführten) Stelle aus einer Inschrift (in Faijum, 152 n. Chr.): ἀπογράψασθαι ἐν τῇ τῶν καμήλων ἀπογραφῇ . . . ἐπ' ὀνόματος αὐτῶν sagt er: „Hier handelt es sich um die Eintragung eines Kamels in die Liste unter den Namen seines Besitzers." Statt aber hieraus die gebührende Folgerung für die anderen Stellen zu ziehen, fährt er fort: „Immerhin, was ἐπ' ὀνόματος einer Person aufgeführt ist, das macht ihr Vermögen aus. Man sieht, daß auch in den anderen Formeln nicht von einer neuen Bedeutung des Wortes die Rede sein kann, sondern nur von „einer Verwertung seiner gehaltvollen Grundbedeutung". Ohne Frage ist der Zusammenhang zwischen „Name" und „Vermögen" hier etwas unsicher, jedenfalls nicht notwendig. Mit dem letzten Satz aber kommt er dem weit entgegen, was wir oben zu der Auffassung der εἰς τὸ ὄνομα enthaltenden Stellen ausgeführt haben.

ὄνομα bringen, alle übrigen sicher aus nachneutestamentlicher Zeit stammenden es fünfmal enthalten, findet sich die Verbindung im Neuen Testament allein neunmal, also eben so oft, wie im gesamten außerneutestamentlichen Hellenistisch überhaupt nachzuweisen ist. Und hier, an den neun neutestamentlichen Stellen stehen wir vor einem einheitlichen, im wesentlichen gleichzeitigen Sprachgebrauch, der auch Anlehnung an verwandten Sprachgebrauch reichlich hat (ἐπὶ τῷ ὀν., ἐν τῷ ὀν.), während die anderen neun Stellen mit Mühe aus allen Jahrhunderten vom dritten vorchristlichen bis mindestens dritten nachchristlichen, also aus sechs (oder mehr) Jahrhunderten zusammengetragen werden müssen, und verwandte Ausdrucksweisen im außerneutestamentlichen Hellenistisch überhaupt nicht nachzuweisen sind. Das alles erweckt, wenn es auch Deißmanns These umzustoßen noch nicht ganz genügend ist, jedenfalls kein günstiges Vorurteil für sie.

Man merkt es bei Deißmann überhaupt aller Orten zu deutlich, daß er im Bann seiner These steht. Was diese begünstigt, nennt er „natürlich", und umgekehrt. So zeigt er z. B. (Bibelstudien S. 77), daß im hellenistischen urkundlich belegten Griechisch eine feste, zum Teil liturgisch formelhafte Terminologie bestanden habe. Er fährt fort: „Wenn nun Einzelausdrücke dieser Terminologie sich bei altchristlichen Autoren, aber auch schon bei den LXX finden, so wird die Frage gestellt werden müssen: gebrauchen die christlichen Schriftsteller den und jenen Ausdruck, weil sie in der Bibel zu Hause sind, oder weil sie unbefangen die Sprache ihrer Umgebung reden? Die natürliche (!) Antwort wird, wenn es sich z. B. um kleinasiatische Inschriften und kleinasiatische Christen handelt, dahin lauten: Die betreffenden Ausdrücke waren dem betreffenden Christen aus seiner Umgebung bekannt, bevor er die LXX las; als sie ihm dort ebenfalls begegneten, fühlte er seinen Wortschatz nicht bereichert, sondern glaubte auf bekanntem Boden zu wandeln . . . Gebraucht ein Kleinasiate LXX-Wörter, so liegt darin noch nicht die Gewähr, daß er LXX-Begriffe gebraucht." Die andere Antwort aber: jener Kleinasiat sei in den LXX zu Hause gewesen, ist mindestens ebenso natürlich. Und dann muß Deißmann selber hier biblisch-theologische Begriffe wie ἱερός, δίκαιος, εὐσέβεια, διαθήκη u. s. w., die er in reichlicher Zahl anführt, ausnehmen. Es bleibt zu bedauern, daß er von dieser Erkenntnis keinen

konsequenten Gebrauch gemacht hat. — Ein anderes Beispiel des Verfahrens Deißmanns ist ebenso charakteristisch. Das Wort ἀγάπη ist laut Bibelstudien S. 80 auf einem Papyrus zwischen 164 und 158 v. Chr. nachgewiesen, also nicht der Profangräcität völlig fremd, wie z. B. Wilke und Cremer meinen. Die Lesung ist sicher, nur der Buchstabe π fehlt und muß ergänzt werden, ein anderer ist „ausgeschlossen", dieser „paßt vorzüglich in den Zusammenhang." „Unmöglich" ist die Annahme, daß das Wort von den LXX gebildet und von hier aus in die ägyptische Gräcität eingedrungen sei. „Natürlich" liege die Sache umgekehrt u. s. w. Dagegen muß Deißmann hernach (Neue Bibelstudien S. 26. 27) alles hier Gesagte zurücknehmen und auf Blaß' Anregung bekennen, daß nicht ἀγάπη, sondern ταραχή zu lesen sei. Aber auch damit sei seine Bezweiflung des Wortes als eines specifisch-„biblischen" nicht beseitigt. Seine Annahme, daß es in Ägypten gebraucht worden, sei begründet. Dann führt er eine Stelle aus Philo an und bemerkt dazu: „Die Vermutung, er habe das Wort den LXX entlehnt, läßt sich nicht begründen." Man versteht nicht, was Deißmann mit seiner „Bezweiflung" gewinnt, daß er solchen Wert darauf legt, sie festzuhalten, und jene Vermutung, läßt sie sich auch nicht eigentlich „begründen", liegt doch eigentlich sehr nahe, mindestens ebenso nahe wie die entgegengesetzte. Sie abzuweisen ist einfache petitio principii. Eine andere aus einem Scholion übernommene Stelle, wo ἀγάπη vorkommt, hat eigentlich gar keinen Wert. Das giebt Deißmann zu. Er führt sie aber dennoch nicht bloß an, sondern läßt auch später das Wort ἀγάπη als nicht specifisch-biblisch oder -neutestamentlich erscheinen (Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel S. 24).

Von anderer Seite her ficht Wilhelm Brandt (Deutsche Litteraturztg. 1898, 1905—1908) meine Ausführungen an. Ich halte mich auch hier lediglich an die Sache, ohne Brandt, der sich über mein von seiner Arbeit in der Theol. Tijdschrift gegebenes Referat beklagt (dieses war eben für meine Zwecke im Rahmen meiner Arbeit berechnet und erstrebte Objektivität mindestens ebensosehr, wie ich es von Brandts Besprechung eben auch voraussetze), Gleiches mit Gleichem vergelten zu wollen (ich müßte sonst gegen seine Inhaltsangabe von meiner Schrift ebenfalls Verwahrung einlegen). Was er mit Deißmann Gemeinsames hat

(Berufung auf die griechischen Inschriften und Papyri, welche *εἰς τὸ ὄνομα* haben), kann ich übergehen. Brandt fragt aber weiter, warum ich nicht, wenn man überhaupt auf das Alte Testament zurückgehen wolle, für *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* auf *οἰκοδομεῖν οἶκον τῷ ὀνόματι* (לְשֵׁם) *Κυρίου θεοῦ* (z. B. 2. Sam. 7, 13) oder, was noch näher liege, auf Ezech. 36, 22 לשם קדשי „zu Gunsten meines heiligen Namens", womit ein Thun ganz im allgemeinen verbunden werde, zurückgreife. Die Antwort ist einfach. Wenn vom „Bauen eines Hauses" die Rede ist, so handelt es sich einmal um eine im Alten Testament sehr gebräuchliche Wendung (sie kommt 23mal vor), so daß der Sinn hier zweifellos feststeht, während er für *εἰς τὸ ὄνομα* eben erst ergründet werden soll. Dann aber ist es dort durch die Wendung selber geboten, die Frage: „wem?" aufzuwerfen: zu jedem Haus gehört ein Inhaber, Besitzer, Eigentümer, und daß das entferntere Objekt auf die Frage: wem? mit לְ eingeführt wird, ist eben hebräischer Sprachgebrauch. Dagegen kann man, in derselben Weise verfahrend, mit *εἰς τὸ ὄνομα* nichts anfangen: von einer Notwendigkeit, zu *βαπτίσαι* die Frage: wem? aufzustellen kann keine Rede sein. Taufen oder Waschen fordert naturgemäß eine Ergänzung irgend welcher Art. Daß sie aber im Dativ stehen müsse, hier also לְשֵׁם geboten sei, ist durch nichts angezeigt. Ebensowenig kann „das Thun zu Gunsten des Namens Gottes" hier in Betracht kommen. Denn Ezech. 36, 22 steht לְשֵׁם י״ in Parallele zu למענכם: dadurch erst gewinnt das לְ seine Bedeutung, während es sonst in der Zusammensetzung לְשֵׁם einen anderen Sinn hat (siehe meine Schrift S. 4). Um aber diesen Sinn „wegen des Namens", „zu Gunsten des Namens" auszudrücken, giebt es im Griechischen sonst andere, klarere Ausdrucksweisen (*διά, ἕνεκεν, ὑπέρ*). Zuletzt aber kommt *βαπτίζειν* auch einmal (Apg. 10, 48) mit *ἐν τῷ ὀν.* verbunden vor, und da liegt es doch bei dem bekannten Verwandtschaftsverhältnis zwischen *εἰς* und *ἐν* im hellenistischen Griechisch nahe genug, für beide Wendungen denselben Sinn anzunehmen. Kurz, so ganz ohne Grund, wie es nach Brandt scheint, habe ich nicht לשם gegen בשם zurückgestellt. Was nun Brandt noch an Bedenken gegen meine Auffassung des בְּ in בשם vorträgt, soll alsbald in anderm Zusammenhang seine Erledigung finden.

Ähnlich wie Brandt bemängelt Gustaf Dalman (Die Worte

Jesu I, 15), daß ich zur sprachgeschichtlichen Erklärung der Wendungen *εἰς τὸ ὄνομα* und *ἐπὶ* (*ἐν*) *τῷ ὀνόματι* ausschließlich das Alte Testament befrage, während doch der jüdische Sprachgebrauch den Schlüssel zur Erklärung des Ausdrucks biete. Diesen Schlüssel darzubieten hat Dalman für später in Aussicht gestellt. Vorläufig hat er aber mir freundlichst privatim angedeutet, was er dabei im Auge habe, nämlich daß לְשֵׁם eine häufige rabbinische Redensart im Sinne von „mit Bezugnahme auf", „mit Richtung der Intention auf" sei: שָׁחַט לְשֵׁם הָרִים „schlachten mit Richtung der Intention auf die Berge" = Höhenopfer darbringen, im Unterschiede von legitimen Opfern לשם שמים „mit Intention auf Gott". Dalman ruft aus (a. a. O.): „Boehmer sollte zum mindesten sagen, warum er von da (vom jüdischen Sprachgebrauch) keine Belehrung erwartete." Er hat recht: ich hätte das sagen können und sagen müssen. Da aber Dalman selber kurz zuvor ausgeführt hat, daß die Semitismen in den Evangelien zunächst freilich auf das Jüdisch-aramäische zurückgingen, indem dessen Vermengung mit der griechischen Sprache längst stattgefunden hatte, dann aber („erst dann") das Hebräische, sei es unmittelbar, sei es unter Vermittlung durch die griechische Bibel als Ursprungsort (S. 20), heranzuziehen sei, so hat er unter der Voraussetzung, daß der erste Weg unmöglich sei, die Notwendigkeit, den zweiten zu beschreiten, selber zugestanden. Nun meine ich eben in der That, daß der erste Weg (trotz Dalman, Brandt u. a.) nicht gangbar sei.

Alle die bisher genannten Kritiker haben wenigstens meine Auffassung des hebräischen בשם im wesentlichen gelten lassen oder doch nichts zu ihrer Widerlegung versucht. Nachdem aber Brandt schon einige Vorstöße unternommen, müht sich König (Theol. Litteraturbl. 1898, 417—420), auch sie als unrichtig abzuthun. Erstlich meint er, ich hätte den Sinn des Ausdrucks „Namen Gottes" nicht ganz richtig getroffen. Nicht „das geoffenbarte Wesen Gottes", sondern „das über Gott geoffenbarte" werde mit שֵׁם י״ bezeichnet: „der Name Gottes" bilde einen Exponenten einer göttlichen Eigenschaft, nicht seines Wesens. Ferner will König einen Widerspruch darin finden, daß ich das eine Mal *εἰς τὸ ὄνομα* auf בשם zurückführe, dann aber jenen Ausdruck eine Parallele zu „ins Grab hineinlegen" (Röm. 6, 3 ff.) bilden lasse. Letzterem widerspreche auch, daß ich verwehre, zur

Erklärung von βαπτίζειν εἰς an טבל בְּ „tauchen in etwas hinein" zu erinnern. Da βαπτίζειν εἰς von Paulus gebildet, und er auch als erster βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα gesagt, so müsse doch vom griechischen εἰς τὸ ὄνομα ausgegangen werden: sonst gelte meine an Röm. 6, 3 ff. und an πιστεύειν εἰς geknüpfte Deduktion nicht. — Wenn aber nun בְּשֵׁם als Ausgangspunkt angenommen werde, dann sei es unnatürlich und nicht notwendig, בשם י״ zu fassen als Bezeichnung Gottes, des Begleiters des Menschen. Denn wenn auch בְּ in manchen Verbindungen ursprünglich an eine örtliche Berührung mit dem betreffenden Objekte gedacht sei, so habe doch schließlich diese Konstruktion nur dazu gedient, das Objekt überhaupt einzuführen. Insbesondere bemängelt er, daß ich קרא בשם י״ so erkläre, daß durch Anrufen des שם י״ sich eine örtliche Berührung mit dem Gerufenen vollziehe: „aber wer ist denn in קרא בשם י״ der Gerufene? Der šem, der Name Jahves! Was ist also „örtliche, d. h. persönliche Berührung" mit dem Namen der Gottheit?" Die Wendung קרא בְּ ersetze einfach das lateinische invocare. Es sei endlich falsch, בשם י״ „in Berührung mit dem Namen Jahves", daher „in Gemeinschaft, Besitz, Begleitung des Namens Jahves" zu deuten und das aus der Parallele mit בחרב וגו׳ 1. Sam. 17, 45 abzuleiten, erstlich da ich selber בשם S. 19 als „eine stehende Formel erkläre", sodann weil der Name Jahves David beim Anrücken gegen Goliath nicht anders habe begleiten können, als indem David an den Namen Jahves gedenke, diesen Namen anrufe. „Anders kann ich mir das Gegenwärtigsein und die begleitende Thätigkeit nicht denken." Überdies hätte ich, sagt König, gemäß S. 42 den Namen Gottes als logisches Subjekt eines Zeitworts nicht gefunden, und S. 54 wie sonst, auch Matth. 28, 19 mache ich ihn zum logischen Subjekt, bezw. zum zweiten logischen Subjekt. Die Hauptlücke meiner Auseinandersetzungen aber scheint König darin zu liegen, daß ich nicht gefragt hätte, welches die natürliche Ergänzung von בשם sei: das Nächstliegende sei hier nicht das Begleiten, sondern das Gedenken, Aussprechen, das Tragen des Namens. Daher bedeutet der Ausdruck „im Namen" am natürlichsten so viel wie „im Gedenken an den Namen" oder „im Bekenntnis zu ihm", „mit Berufung auf ihn" oder ähnlich. Schwierigkeiten ergäben sich für mich sofort, wenn בשם auf eines Menschen Namen bezogen

würde: da sei ich geneigt (zu Esth. 2, 22. S. 57 f.) zu fassen: „im Auftrage von." „Aber ob der Name einem Menschen oder Gott angehört, kann bei der Deutung des Ausdrucks בשם keinen Unterschied machen." Als warnendes Beispiel endlich, wohin meine lokale Deutung aller בשם und ἐν ὀνόματι oder εἰς ὄνομα führe, stellt er meine Übersetzung von Matth. 18, 20 hin: „wo zwei oder drei sich versammeln mit mir zusammen, da bin ich in ihrer Mitte," das sei und bleibe trotz meines Widerspruchs „eine Tautologie". Bedauerlich bleibe es, wiederholt König zum Schluß, daß ich meiner Erkenntnis, daß Jahve nicht als Subjekt einer Thätigkeit gefunden werde, die ein außer ihm stehendes Objekt betreffe, nicht die gehörige Folge gegeben hätte, daß ich den Namen Gottes doch als eine selbstthätig begleitende Größe, speciell als zweites Subjekt von βαπτίζειν gefaßt habe.

Wenn ich nun das Gesamturteil Königs überblicke, so muß ich zunächst bedauernd sagen, daß er mich an manchen Punkten, manchmal vielleicht an entscheidenden, mißverstanden zu haben scheint. Es kommt hier nicht darauf an, festzustellen, ob und inwiefern ich daran schuld bin. Darüber wird sich jeder Leser nach dem Folgenden selber sein Urteil bilden müssen. Zunächst gebe ich die Formulierung des Sinnes von שם י״י „das geoffenbarte Wesen Gottes" ohne weiteres preis. „Das über Gott geoffenbarte" genügt mir zwar auch nicht, aber auf „Wesen" lege ich keinen Ton. Was ich meine, ist, wie ich reichlich dargelegt habe, die Person Jahves oder Jahve selber. „Wesen" mag zu sehr nach philosophischem Schulausdruck klingen und daher mißverständlich sein. Daß diese meine Übersetzung möglich, an manchen Stellen sogar geboten ist, wird von allen Seiten zugestanden werden müssen. Auch das griechische ὄνομα soll ja, wie Deißmann öfter erinnert, im hellenistischen Griechisch unserm „Person" entsprechen. — Wenn weiter König einen Widerspruch darin findet, daß ich εἰς τὸ ὄνομα einmal auf בשם zurückführe, dann aber es aus Röm. 6, 3 ff. ableite, so habe ich es so nicht gemeint. Vielmehr habe ich zu zeigen versucht, daß sachlich verschiedene griechische Verbindungen mit ὄνομα, wie ἐν τῷ ὀν., ἐπὶ τῷ ὀν. (oder bloßes τῷ ὀν.) wie auch εἰς τὸ ὄν. auf בשם zurückgehen: die Auswahl unter diesen verschiedenen Formeln aber sei gelegentlich nach mehr äußerlichen Gesichtspunkten geschehen, insonderheit sei die Entscheidung und

Vorliebe für εἰς τὸ ὄνομα wohl auf das paulinische εἰς (Röm. 6, 3 ff.) zurückzuführen. Nicht das habe ich gemeint oder gesagt, daß die, welche εἰς τὸ ὄνομα bevorzugten, sich mit Bewußtsein an die Parallele Röm. 6, 3 ff. angeschlossen hätten, sondern lediglich, daß die Formulierung mit εἰς in der Verbindung mit ὄνομα davon thatsächlich beeinflußt worden sei, sich davon habe bestimmen lassen. Also nur die Formulierung εἰς τὸ ὄνομα geht auf Röm. 6, 3 ff. zurück. Hätte ich es anders gemeint, nämlich wie König es mir unterschiebt, als ob ich die sachliche Erklärung des εἰς τὸ ὄνομα auf Röm. 6, 3 ff. zurückführe, dann hätte ich ganz anders die Parallele erläutern und auf den Inhalt von Röm. 6, 3 ff. eintreten müssen. Nur dann hätte ich mich eines flagranten Widerspruchs schuldig gemacht. Damit ist auch meine Abweisung der Heranziehung von טָבַל בְּ zur Erklärung von βαπτίζειν εἰς gerechtfertigt. In diesem Sinn, da ich lediglich die formale Berechtigung zur Wahl von εἰς nachweisen wollte, gelten also in der That meine Deduktionen, die an Röm. 6, 3 ff. wie auch an πιστεύειν εἰς geknüpft sind. Daher kann man nicht einwenden, daß, weil Paulus als erster εἰς τὸ ὄνομα gesagt, vom griechischen εἰς τὸ ὄνομα ausgegangen werden müsse. Daß Paulus εἰς τὸ ὄνομα formuliert, sehe ich als etwas Nebensächliches, um nicht zu sagen Zufälliges an (er hätte sinngemäß ebensogut ἐν oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι schreiben können). Wesentlich ist, daß er gemeint hat, daß er hat zum Ausdruck bringen wollen, was das Alte Testament durch בשם ausdrückt. Den genaueren Nachweis dessen werde ich ja noch, auch gegen König, auf festere Füße zu stellen haben.

Meine Erklärung von בשם, wenn nun einmal darauf zurückgegangen werden solle, findet König „unnatürlich" und „nicht notwendig". Diese beiden Bezeichnungen kann ich als Gegeninstanzen nicht gelten lassen. „Nicht notwendig," also doch auch nicht unmöglich, sondern möglich: schon das ist mir ein wichtiges Zugeständnis. König selber erläutert es so, daß er sagt, „in manchen Wendungen" sei „ursprünglich" an eine örtliche Berührung mit dem betreffenden Objekt in der That gedacht worden. Ferner: „unnatürlich." Das ist ein Geschmacksurteil, das aber als solches nichts sagt, es sei denn auf exegetischem Einzelnachweis aufgebaut. Man fühlt nämlich aus Königs Beweisführung heraus, daß er sich in der That durch Geschmacksurteile hat bestimmen

lassen. Das machen Fragen wie diese deutlich: „wer ist denn in הרא ב" י" der Gerufene? Der Name Jahves!" „Was ist also örtliche, d. h. persönliche Berührung mit dem Namen der Gottheit?" Gewiß; wenn der Name Jahves seine Person oder ihn selber bezeichnet, kann man da seine Person oder ihn selber nicht anrufen? Oder darf man nicht sagen, wenn der Ort der Berührung die Person Gottes, Gott selber ist, es habe eine örtliche, d. i. persönliche Berührung stattgefunden? Selbst die Parallele des lateinischen invocare verschlägt nichts: denn auch der Lateiner hat ursprünglich sicher bei der Zusammensetzung mit in an eine Berührung mit der angerufenen Gottheit gedacht und sie ursprünglich sicher auch sinnlich gefaßt, später natürlich geistig. Aber ob sinnlich oder geistig, ob die Berührung bei der in der Ferne oder in der Nähe, außerhalb oder innerhalb des Anrufenden sich befindenden Gottheit stattfand: eine örtliche darf sie in jedem Falle genannt werden. — Doch die Geschmacksurteile walten weiter. Daß בשם י" „in Berührung mit dem Namen Jahves", d. h. „in Gemeinschaft, Besitz, Begleitung des Namens Jahves" gedeutet werden könne, lasse sich aus der Parallele in 1. Sam. 17, 45 nicht ableiten. Erstlich wendet er ein, daß ich בשם als eine „stehende Formel" erklärt hätte. Gewiß, aber eine stehende Formel ist es doch erst geworden, nicht ursprünglich gewesen. Ferner kann ihre Eigenart als stehende Formel es nicht hindern, daß sie „in verschiedenerlei Konstruktionen" auftritt (wie ich an derselben Stelle S. 19 betont habe), und also auch ihren Sinn in etwa nüanciert. Doch was in dem von König angezogenen Zusammenhang abzuwehren war, ist lediglich dies, daß man für בְּ = εἰς hier die Frage nach der Richtung: wohin urgiere. Zweitens, das ist sein weiteres Bedenken, meint er urteilen zu sollen: „Anders kann ich mir das Gegenwärtigsein und die begleitende Thätigkeit (sc. des שם י") nicht denken als indem David an den Namen Jahves gedachte." Nun ist es aber erstlich unbestritten biblische Anschauung, daß Gott oder Gottes Name auch da ist, wo man seiner nicht gedenkt: ob Gott gesehen oder gehört wird, ob man ihn anruft oder nicht, kurz, ob man sich in Beziehung zu ihm setzt oder nicht, darauf kommt's hier gar nicht an. Zweitens, wenn auch David selbstverständlich an den Namen Jahves gedacht hat, als er gegen Goliath ausrückte, so will er doch eben

das nicht sagen, daß, weil er des Namens Jahves gedenke, darum dieser bei ihm sei, sondern vielmehr dies, daß Jahves Name wirklich bei ihm sei als Wehr und Waffe, und daraus ist freilich zu folgern, damit hängt zusammen, daß er seiner gedenke. Es ist doch kein geringer Unterschied, ob ich sage: Gott ist bei mir gegenwärtig, oder: ich gedenke Gottes. Dort ist die objektive Wirklichkeit, hier die subjektive Vermittlung zum Ausdruck gebracht. — Wenn dann König mir einen Widerspruch in der Fassung des Namens Gottes vorwirft, weil ich ihn laut S. 42 als logisches Subjekt nicht gefunden habe, ihn aber auf S. 54 (und auch für Matth. 28, 19) zum logischen Subjekt (oder zum zweiten logischen Subjekt) mache, so hat er auch hier vielleicht den Zusammenhang nicht genügend gewürdigt, in dem ich jene These gestellt habe. Ich habe zwei Möglichkeiten unterschieden: entweder, sagte ich, ist der Name Gottes in der Verbindung "בְּ als Mittel, Werkzeug oder als Begleiter des Menschen gedacht. Im ersteren Fall würde es z. B. heißen: (jemand redet) auf Grund und in Kraft des Namens Gottes, also von dem "י שם beauftragt, bevollmächtigt und dazu gestärkt und ausgerüstet, hier wäre dann Name Gottes das logische Subjekt, und gegen diese Auffassung spricht die Thatsache, daß eine Verbindung des Namens Gottes mit einem Zeitwort, welches eine Thätigkeit an einem außer ihm stehenden Objekt ausdrückt, sich im Alten Testament nicht findet (Nachweis dessen S. 42), ferner der Umstand, daß der Name Jahves als Mittel, Werkzeug in der Hand der Frommen eine für die Frömmigkeit des Alten Testaments unvollziehbare Vorstellung wäre. Im zweiten Fall dagegen ist zu verstehen: (jemand redet und ist dabei) begleitet vom Namen Jahves. Hier wird vom Namen Jahves keine Thätigkeit ausgesagt, als lediglich die implicite mit der Wendung "י בשם gegebene, daß er begleite. Dies aber konnte keinem, der es sagte, so unmittelbar zum Bewußtsein kommen und kam auch — nachweislich — nirgends zum Bewußtsein. Und vor allem behält der Name Jahves, als Begleiter gedacht, immer seine ihm gebührende Selbständigkeit. Ich darf indes fortan nicht mehr dabei verharren (wiewohl ich noch bemerken will, daß eine präzisere Fassung der betreffenden Stücke meines Buchs Königs Angriffe unmöglich gemacht hätte), daß eine Verbindung, in der der Name Jahves ausdrücklich als thätiges Subjekt auftritt, im Alten

Testament nicht vorkommt. Denn mindestens eine Stelle dieser Art ist mir inzwischen begegnet, nämlich Ps. 20, 2: יְשַׂגֶּבְךָ שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב. Meine in Rede stehende These muß ich also fallen lassen, mindestens in der Fassung, wie S. 42 meiner Schrift sie bietet. Nichtsdestoweniger darf ich auch ferner betonen, daß dies die Ausnahme ist, daß in der Regel aber der Name Jahves als Subjekt gedacht wird oder gefolgert werden muß. Es ist und bleibt aber doch ein großer Unterschied, ob ich mich so ausdrücke: Gottes Name hat das Kind getauft, oder ob ich sage: Petrus taufte das Kind, begleitet vom Namen Gottes. Der Name Gottes bleibt hier eine selbständige Größe, und Subjekt ist und bleibt immer nur Petrus, wenn auch implicite, doch nur implicite, der Name Gottes Subjekt oder zweites Subjekt ist. Im übrigen hatte ich auch schon vorhin nur vom Alten Testament jene von König angefochtene Behauptung aufgestellt, die also auf Matth. 28, 19 keineswegs auszudehnen war: ich hatte vielmehr selber auf Apg. 3, 16 (S. 42 Anm.) hingewiesen.

Wenn nun König zusammenfassend urteilt, die Hauptlücke meiner Erörterungen liege darin, daß ich nicht nach der „natürlichsten Ergänzung“ von בשם gefragt, da das Nächstliegende hier nicht das Begleiten, sondern das Gedenken, Aussprechen, Tragen des Namens sei, daher bedeute בשם „am natürlichsten“ soviel wie „im Gedenken an den Namen oder im Bekenntnis zu ihm, mit Berufung auf ihn oder dgl.“, so frage ich: seit wann geben aprioristische Erwägungen (was ist die natürliche Ergänzung? das Nächstliegende?) in linguistischen Fragen die Entscheidung? Was natürlich ist, am nächsten liegt, das hat doch in diesem Zusammenhang der Sprachforscher und Exeget nicht zu fragen, sondern was der dastehende Text nach Beobachtung aller dazu gehörenden Momente wirklich besagt. Und wenn ich nun in ausführlicher Darstellung mit Nennung zahlreicher Gründe (die ich hier weder wiederholen kann noch will) zeige: dies und gerade dies und jenes nicht bedeutet gemäß Grammatik, Sinn und Zusammenhang die Verbindung בשם י״, dann kann doch nimmermehr das so Eruierte umgestoßen werden mit dem Einwande: das ist nicht das Natürliche, das Nächstliegende, sondern dann gilt es, daß mein Gegner mit denselben Mitteln, nämlich der Grammatik, des Sinns, des Zusammenhangs mich eines Besseren belehre. Aber zu sagen: dieser Sinn

liegt am nächsten, daher ist er richtig, das ist eine bloße Behauptung. — Ferner sind die Schwierigkeiten, welche sich für mich ergeben, wenn בשם auf eines Menschen Name bezogen würde, für mich nicht vorhanden, sondern lediglich von König ins Dasein gerufen. Selbst zu Esther 2, 22 bin nicht ich geneigt (wie König behauptet), sondern es heißt: man könnte geneigt sein (S. 58, doch ein großer Unterschied!) zu fassen: im Auftrage von. Ich zeige indessen im folgenden ausdrücklich, daß diese Fassung auch hier nicht angebracht ist, und bemerke nur, daß, selbst wenn hier so gefaßt werden sollte, es sich um eine vereinzelte (und ich darf hinzufügen: eine sehr späte, also nicht maßgebende) Bedeutung des בשם handeln würde. Damit fällt auch jegliches Recht Königs, in diesem Zusammenhang hinzuzufügen: „ob der Name einem Menschen oder Gott gehört, kann bei der Deutung des Ausdrucks בשם keinen Unterschied machen," was ich ja eben auch nicht will. Ich habe nur im Vorangegangenen (S. 56. 57) gezeigt, daß und warum בשם י״ im Alten Testament so bevorzugt worden sei und einen eigentümlichen Sinn gewonnen hätte und hätte gewinnen müssen, von wo aus dann der Sinn des בשם, wo es von Menschen gebraucht wird, beeinflußt, ja bestimmt worden wäre. — Wenn dann zuletzt König meine Übersetzung von Matth. 18, 20 als „Tautologie" hinstellt, so glaube ich diesen Einwand im voraus entkräftet zu haben. Allein ich will einmal gelten lassen, es handle sich um eine Tautologie in Königs Fassung: „wo zwei oder drei sich mit mir versammeln, da bin ich in ihrer Mitte," wäre sie darum ohne Sinn? Ich erinnere hier an zahlreiche bekannte alttestamentliche Wendungen wie אהיה אשר אהיה Exod. 3, 14, שלח־נא ביד־תשלח Exod. 4, 13, כאשר אבדתי אבדתי Esth. 4, 16. Das sind doch sicherlich auch nach König keine Tautologien: wird und kann nun König nicht wenigstens nach Analogie dieser und ähnlicher Stellen meine Deutung von Matth. 18, 20 gelten lassen?

Ich verzichte vorläufig darauf, meine übrigen Kritiker und ihre Darlegungen vorzuführen, nicht bloß um den Leser nicht zu ermüden, sondern vor allem darum, weil sie (abgesehen von Einem, der weiter unten in besonderem Zusammenhang eingehend gewürdigt sein will, s. S. 81 ff.) sachlich nichts Neues oder nichts von Bedeutung, soweit ich sehe, zu dem bereits Gesagten hinzuzufügen wissen. Ebenso wünsche ich auch nicht noch einmal

in die Materie einzutreten und etwa durch Wiederholung und allseitige Sicherung der von mir vorgeführten Argumente oder durch neue, gehäufte Beweise meine Sache besser zu gestalten. Ich bin nicht einmal gesonnen, jede einzelne Behauptung oder Einzelerklärung, die ich zur Sache gethan habe, um jeden Preis aufrechtzuhalten. Einzelne Außenpositionen gebe ich willig preis, wie ich im Vorhergehenden teils gesagt, teils angedeutet habe. Auf das alles kommt es mir nicht an. Es kommt mir nicht darauf an, daß ich in allem, was ich geschrieben habe, recht behalte, sondern auf etwas ganz anderes. Nämlich zunächst auf dies, um es kurz und zusammenfassend zu sagen:

Ist zur sprachlichen Erklärung des Neuen Testaments der hellenistische oder der synagogale oder der alttestamentliche Sprachgebrauch anzuziehen? Inwieweit und in welchem Sinne ist der eine oder andere oder zwei oder alle drei zu benutzen?

Diese Fragen hier zu erledigen oder auch nur gründlich zu erörtern habe ich nun keineswegs im Sinn, aber wenigstens einige maßgebende Gesichts- und Richtepunkte möchte ich bieten, möglichst so, daß sie einiges Licht auf die zur Verhandlung stehenden Fragen werfen. Vielleicht gehen davon einige Anregungen zur weiteren Mitarbeit aus, und das Endergebnis ist, worauf es ankommt, eine Förderung der Sache.

Vorerst stehe ich keinen Augenblick an, anzuerkennen, daß für das sprachliche Verständnis des Neuen Testaments naturgemäß das sogenannte profane, besser das hellenistische Griechisch der Wende der Zeiten zu befragen ist. Mir scheint aber nun, daß dieses trotz allem, was Deißmann bisher zu seinen Gunsten vorgebracht hat, eine etwas fragwürdige Größe ist. Man mißverstehe mich nicht. Bekanntlich ist die Mehrzahl der Inschriften, Urkunden u. s. w., die für das hellenistische Griechisch Zeugnis ablegen, in Ägypten aufgefunden worden, in anderen Ländern aber nur ganz vereinzelt. Gerade in Ägypten aber waren seit den Tagen der Ptolemäer die Juden heimisch. Diese aber werden nicht nur als solche, sondern vor allem durch ihre Bibel, die LXX, die Sprache ihrer Landsleute beeinflußt haben. Giebt es denn in Ägypten ein hellenistisch geschriebenes Litteraturdenkmal, das an Umfang und Bedeutung sich auch nur annähernd mit der LXX vergleichen kann? Was wollen die vielen kleinen

Fragmente, Papyri, Ostraka und andere Dokumente, die, wie Deißmann öfter zugeben muß, hundertfach dieselben monotonen Formeln ermüdend wiederholen, gegenüber diesem einen großen Litteraturwerk sagen! Und gerade weil die in der Diadochenzeit entstandene LXX alle anderen litterarischen Zeugnisse des hellenistischen Griechisch mindestens in Ägypten an Umfang und Bedeutung weit überragte, so mag das LXX-Griechisch das übrige Griechisch seiner Zeit und seines Landes nicht unwesentlich beeinflußt haben.

Übrigens deutet Deißmann selber etwas Ähnliches an. Er sagt (Bibelstudien S. 54): „Die Tafel von Hadrumetum zeigt nicht nur, welchen gewaltigen formalen Einfluß die griechische Bibel auf die Schichten derer hat, die außerhalb des offiziellen Schattens der Synagoge und Kirche lebten. Sie läßt auch ahnen, daß die ewigen Gedanken des Alten Testaments selbst da ihre Keimkraft nicht ganz verloren hatten, wo sie, spät und abseits, scheinbar unter die Dornen gefallen waren." Ist es denkbar, daß hierbei die Kreise derer, welche der Synagoge und Kirche völlig fernstanden, unberührt geblieben sind, daß mit der Gedankeneinwirkung nicht auch sprachliche Einflüsse verbunden gewesen wären? Sind nicht jene Schichten, die „außerhalb des offiziellen Schattens der Synagoge lebten", das natürliche Bindeglied zwischen denen, die im „offiziellen Schatten der Synagoge" lebten, und den Heiden? — „Es könnte sein," sagt Deißmann ein ander Mal (a. a. O. S. 64), „daß das papierene Judengriechisch bei immer wiederholtem Lesen das Sprachgefühl der spätern Juden und der ersten Christen beeinflußt und umgebildet hat": das möge für gewisse lexikalische Erscheinungen und formelhafte Wendungen gelten. „Aber ein principieller Einfluß der LXX auf das syntaktische, d. h. logische Empfinden eines Kleinasiaten oder Abendländers ist unwahrscheinlich." „Unwahrscheinlich": das ist lediglich eine Behauptung ohne Beweis: es giebt hundert Möglichkeiten des Alltagslebens, durch die ein derartiger Einfluß sich vollziehen konnte. Denn das hellenistische Griechisch war sicher nicht eine einfach einheitliche Größe. So gut man in Griechenland selber einen attischen, dorischen, äolischen Dialekt u. s. w. unterschied, auch in der Litteratursprache, so gut man heutzutage an zahlreichen Ausdrücken und Verbindungen auch in Büchern den allemannischen, rheinländischen, mecklenburgischen

u. s. w. Ursprung erkennt, so hat auch das hellenistische Griechisch in Ägypten im Unterschied von dem in Syrien, Macedonien, Karien u. s. w. gesprochenen seine eigene Art gehabt. Diese eigene Art ist aber unmöglich von der LXX unbeeinflußt geblieben.

Und da das LXX-Griechisch sich an die hebräische Bibel anlehnte, so ist es das Natürliche, zur Feststellung des zweifelhaften Sinns von Wörtern und Wendungen das Hebräische heranzuziehen.

Nun ist es eine ungerechtfertigte Auskunft, wenn Deißmann meint: die LXX hätte vielfach sehr frei übersetzt, und wir brauchten daher den Sinn ihrer Übersetzung nicht eigentlich an der hebräischen Vorlage zu messen, sondern dürften oder müßten vielmehr aus dem Griechischen den Sinn eruieren und lieber annehmen, sie hätten die eigentliche Meinung ihrer hebräischen Vorlage verfehlt (Herzogs Encykl.[3] VI, 637). Ungerechtfertigt darum, weil darin die Voraussetzung liegt, als hätten die LXX-Übersetzer ihren hebräischen Text zum Teil gar nicht oder nur mangelhaft verstanden. Das anzunehmen sind wir doch nur im äußersten Notfalle berechtigt, vielleicht angesichts wirklich schwieriger Stellen technischen Inhalts oder dgl. Im übrigen aber ist nicht zu vergessen, daß, wie ja längst nachgewiesen ist, die Handschriften, welche die LXX benutzten, vielfach ganz andere Lesarten hatten als sie uns vorliegen. Es ist eine sehr bedenkliche Annahme, zu der eigentlich kein rechter Grund vorhanden ist, die LXX-Übersetzer seien des Hebräischen nicht recht mächtig gewesen.[1])

Deißmann räumt ja selber ein, daß, wenn nicht in sprachlicher, so doch in religionsgeschichtlicher Hinsicht der Einfluß des griechischen Judentums (und des Christentums) auf das Hellenistische vorhanden sei. Der Einfluß des griechischen Judentums ist natürlich in der LXX-Übersetzung kondensiert. Das griechische

[1]) Es giebt doch auch Stellen und Zusammenhänge genug, wo man mit dem Griechischen einfach nicht auskommt, wo man das hebräische Alte Testament zu Hilfe nehmen muß. Jedenfalls mit dem scheinbar so einfachen Kanon „allein aus den Quellen der griechischen Sprache, besonders aus den ägyptischen Quellen kann erschlossen werden, was ein LXX-Wort bedeutet“ (Sprachliche Erforschung S. 16), kommt man nicht aus. Und daß auch Blaß diese Position eingenommen habe, worauf sich Deißmann beruft, gilt nicht für alle Fälle, wie derselbe Blaß oft genug zeigt.

Judentum (und das Christentum) hat in der That neue Begriffe, auch neue Wörter und neue Bedeutungen alter Wörter geschaffen. Wir fragen: woraus denn? Doch aus dem sprachlichen Material, welches das Alte Testament bot. Wörter wie *δίκαιος*, *ἅγιος*, *πίστις*, *ἐλπίς*, *ἀγάπη*, *εἰρήνη*, *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *σώζειν* und viele andere in der griechischen Bibel sind selbstverständlich aus der Offenbarungsreligion zu verstehen. Und diese Offenbarungsreligion hat von Haus aus das sprachliche Gewand des Hebräischen bezw. Aramäischen getragen. Wer mit dieser Thatsache vollen und ganzen Ernst macht, wird das Beste, das Innerlichste des sprachlichen Verständnisses aus dem Originaltext der Bibel, aus dem hebräischen Alten Testament entnehmen. Der Inhalt dessen, was die griechische Bibel sagt, gründet sich durchaus auf das Alte Testament, während die Sprache, das Hellenistische, nur das Kleid ist, welches die Gedankenwelt des Alten Testaments angezogen hat.

Daher darf man noch heute Rothe (Zur Dogmatik S. 238) nachsprechen: „Man kann in der That mit gutem Fug von einer Sprache des Heiligen Geistes reden," ein Ausspruch, den Cremer, Wörterbuch (Vorrede) übernommen hat, Deißmann aber ausdrücklich bekämpft (Herzogs Real-Encykl.[3] VI, 635). Man hat ein Recht, mit Schleiermacher eine „sprachbildende Kraft des Christentums" zu konstatieren. Gewiß klingt es irreführend, kann wenigstens leicht zu falschen Auffassungen Anlaß geben, wenn Zezschwitz „Profangräcität" und „biblischen Sprachgeist" nebeneinanderstellt. Aber das hat auch niemand gemeint, wenigstens meint es heutzutage niemand mehr so, wenn er das biblische Griechisch und das Profan-Hellenistische unterscheidet, daß das eigentlich die Sprache konstituierende, ihre Grundlagen oder Elemente verschieden seien, daß etwa das biblische Griechisch (es gab eine Zeit, wo man auch das annahm) die reinste Aussprache, die schönsten Formen, die vollkommenste Deklination und Konjugation, den besten Satzbau, den glattesten Stil u. dgl. böte. Sondern die Scheidung und Unterscheidung von biblischem und profanem Griechisch will sagen, daß der Inhalt und Sinn, die Vorstellungen und Gedanken, kurzweg die ideellen Momente des biblischen Griechisch andere, höhere, vollkommnere seien als im übrigen

hellenistischen Griechisch. Gedanken, Begriffe, Geist (vgl. Deißmann, Sprachliche Erforschung S. 10) charakterisieren die Sprache, sind ihr Herzblut, während Rechtschreibung, Formen, Syntax doch nur ihr Kleid bilden. In diesem Sinn und Zusammenhang läßt sich doch wohl im Gefolge der religionsgeschichtlichen Faktoren eine spezifisch-biblische „Gräcität" konstatieren. Es geht zu weit, wenn man sagt, die Unterscheidung biblischer Wörter von profanen habe denselben Wert, wie wenn einer die im Neuen Testament vorkommenden Ortschaften einteilen wollte in solche, die nur im Neuen Testament vorkommen, und solchen, die auch anderswo vorkommen; „man darf Zufälligkeiten nicht zu wissenschaftlichen Kriterien stempeln" (ib. S. 31). Das ist gewiß an sich richtig. Wie aber, wenn es sich nicht um Zufälligkeiten handelt, sondern um Dinge, welche mit dem Geist der Religion zusammenhängen und daher mit Wörtern ausgedrückt werden, die überhaupt oder in diesem Sinn wenigstens nur in der Bibel vorkommen? Und diese Position hat auch Deißmann mit allen verdienstvollen Forschungen und beachtenswerten Aufstellungen nicht ins Wanken gebracht und wird sie auch niemals ins Wanken bringen können, selbst nicht mit hundertfach gehäuften Parallelen zwischen profanem und biblischem Griechisch. Wenn er beispielsweise aufmerksam macht, daß *ἀδελφοί* nunmehr auch außerhalb der neutestamentlichen Schriften im Sinne von „Glieder einer Gemeinschaft" (a. a. O. S. 636) nachgewiesen sei, so ist damit eigentlich nichts bewiesen. Denn der Sinn des neutestamentlichen *ἀδελφοί* ist doch eben vermöge der christlichen Anwendung ein völlig anderer, ungleich tieferer geworden.

Solange die Bibel Bibel ist, wird sie auch ihre eigene Sprache haben. Es steht doch eben nicht so, wie uns Deißmann glauben machen möchte (a. a. O. S. 638), daß die sogenannte Sprache Kanaans sich hauptsächlich aus sogenannten biblischen Wörtern zusammensetze, die aus der alltäglichen Umgangssprache verschwunden, dem Bibelleser aber vertraut geblieben sind. Das trifft ja in gewissem, doch nur äußerlichem Sinne zu: so wenn Wörter wie „etliche", „fürbaß", „fürder", „Schwäher", Wendungen wie „es gebricht an" gemeint sind. Aber die Anwendung alles dessen macht noch nicht „die Sprache Kanaans". Diese wird eigentlich erst da gesprochen, wo in biblischen Worten und Wendungen Heiligtümer des Glaubens, des Reiches Gottes, der

Ewigkeit zum Ausdruck kommen, kurz wo der Geist der Bibel, der Geist der Offenbarung, der Geist Gottes ein ihm entsprechendes Gewand anlegt. „Brüder im Herrn,“ „Kreuzigung des Fleisches,“ „suchen, was droben ist,“ „das himmlische Jerusalem“ u. s. w., das sind für „die Sprache Kanaans“ charakteristische Wendungen. Wer bloß jene und ähnliche altertümlichen Wörter und Wendungen im Munde führt, steht in Gefahr, sich lächerlich zu machen. Erst wer die letztgenannten Wendungen gebraucht, giebt zu erkennen, wes Geistes er sei, redet in Wahrheit „die Sprache Kanaans“. Zu dieser gehören jene bloß altertümlichen Wendungen nicht notwendig und wesentlich. Jedenfalls wird auf sie in den Kreisen, welche die Sprache Kanaans reden, kein Gewicht gelegt. Man duldet sie vielleicht oder man gebraucht sie mehr unwillkürlich. Aber nie werden sich lediglich an ihnen Sprach-Verwandte erkennen.

Es folgt, daß, wo von der Religion selbst ein sprachlicher Ausdruck beeinflußt ist, er ohne weiteres seinen durch die Religion gewonnenen Sinn auch in der Sprache, in die er übertragen wird, beibehält. Der Sinn von *δίκαιος* in LXX ist ausschließlich nach dem zu bestimmen, was צדיק im hebräischen Alten Testament bedeutet, d. h. überall da, wo ein hebräisches צדיק damit wiedergegeben wird. Schwieriger wird die Sache, wenn ein derartiger hebräischer Ausdruck durch zwei oder mehr verschiedene griechische Worte wiedergegeben wird, so daß man den Eindruck hat: die griechische Sprache hatte keinen ganz entsprechenden Ausdruck und mußte sich daher so behelfen, daß sie in der Übersetzung bald diese, bald jene Seite der Sache mehr in den Vordergrund stellte. Auch im ersteren Fall freilich konnte es so sein, daß die griechische Sprache eigentlich keinen ganz entsprechenden Ausdruck hatte: so nahm der Übersetzer denjenigen Ausdruck, welcher dem Sinne des hebräischen Wortes am nächsten kam. So ist auch unmittelbar gewiß, daß, da שֵׁם durchweg mit *ὄνομα* wiedergegeben ist, die Bedeutung von *ὄνομα* in LXX durchaus derjenigen von שם gleichkommt. שם nämlich ist eins von den Worten, dessen Sinn durch die Religion Israels beeinflußt, ja bis zu einem gewissen Grade bestimmt wird, ist ein biblisch-theologischer Begriff. Das folgt, von allem andern abgesehen, schon daraus, daß es im Alten Testament in der Regel mit dem Genitiv „Gottes“ verbunden erscheint. Hat nun שם י״ die Bedeutung, welche wir ihm beigelegt haben, dann folgt, daß *τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* LXX

genau denselben Sinn hat. Man braucht nicht erst, nein, man darf nicht fragen: was würde wohl τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου bedeuten, wenn es nicht aus dem Hebräischen stammte, man darf gar nicht übersetzen und verstehen, als ob es in Polybius oder Dio Cassius stände. Sondern man fragt: was ist שם י״י? und weiß nun, was das ihm durchweg entsprechende ὄνομα τοῦ κυρίου ist — vorausgesetzt natürlich, daß nicht im Zusammenhang des Griechischen anderweite Spuren deutlich darauf hinweisen, daß der griechische Übersetzer es anders verstand.

Das eben Gesagte gilt nun mutatis mutandis auch vom Neuen Testament. Denn die neutestamentlichen Schriftsteller sind erstens von den LXX und ihrem Griechisch abhängig. Das bedarf keiner Beweise: die zahlreichen Citate und Anklänge an die LXX zeigen es. Zweitens sind die neutestamentlichen Schriftsteller auch mit dem semitischen Bibeltext (wir lassen hier dahingestellt, ob dies der hebräische oder ein aramäischer war) zum Teil wenigstens nicht unbekannt gewesen — zum Teil: mehr können wir nicht beweisen. Diesen Einfluß dürfen wir nicht überschätzen: Dalman (a. a. O. S. 31) macht darauf aufmerksam, daß in den Evangelien mancherlei Hebraismen vorkommen, die keineswegs auf hebräische Urschriften, sondern auf den Bibelstil überhaupt, speciell auf den Text der LXX zurückgehen, so daß er die sogenannten Hebraismen hier lieber LXX-Gräcismen genannt haben möchte. Allein der in diesem Zusammenhang genannte „Bibelstil" im allgemeinen ist eine etwas unbestimmte, nicht recht faßbare Größe, und soweit er sich fassen läßt, geht er jedenfalls letztlich auch wieder auf das hebräische Alte Testament zurück. Nun hat eine solche Fülle und Mannigfaltigkeit von Wendungen und Verbindungen mit ὄνομα, wie das Neue Testament sie bietet, in dem anderweitigen hellenistischen Griechisch keine Analogie, wäre unerhört, unbegreiflich, wenn die neutestamentlichen Verfasser nicht am Alten Testament gebildet wären. Und da oft genug in demselben Zusammenhang die Verbindungen mit שם, die im Alten Testament stehen, im Neuen wiederkehren, so darf ohne weiteres der Sinn, der im Alten Testament gilt, aufs Neue Testament übertragen werden.

Nach allem diesem steht fest, daß zur Erklärung des Taufbefehls auf eine semitische Vorlage zurückzugehen ist, soweit εἰς τὸ ὄνομα in Betracht kommt. Das ist sogar unabhängig von der

Frage, ob das Matthäus-Evangelium, bezw. die in Betracht kommende Schlußstelle eine Übertragung aus einem semitischen Original ist. Nun ist das freilich eine andere Sache, ob deswegen auch für εἰς τὸ ὄνομα בשם als Äquivalent anzusetzen ist. Gewichtige Stimmen sprechen sich für das im Alten Testament kaum gebräuchlich zu nennende לְשֵׁם aus. Hierbei dürfte zunächst, allerdings mehr unbewußt, der Umstand mitwirken, daß dem natürlichen Gefühl zufolge בְּ (weil es in der Regel so gebraucht wird) mehr dem ἐν (auf die Frage: wo?), לְ mehr dem εἰς (auf die Frage: wohin?) entspricht, zweitens aber die Thatsache in Betracht zu ziehen sein, daß im nachbiblischen Hebräisch לְשֵׁם in der That eine häufiger gebrauchte Wendung ist. Jenes Gefühl oder jene stillschweigende Voraussetzung führt irre. Es darf als gesichert gelten, daß, wie im hellenistischen Griechisch überhaupt, so auch in dem neutestamentlichen vielfach ans Semitische anknüpfenden Griechisch εἰς und ἐν nicht mehr auseinandergehalten werden. Beispiele dafür sind zahlreich gesammelt, z. B. in Blaß' Grammatik S. 119—121. Hier wird insbesondere auch die Anmerkung gemacht (S. 121), daß die Wiedergabe des hebräischen בְּשֵׁם besonders schwankend sei, teils τῷ ὀνόματι, teils εἰς ὄνομα (Matth. 10, 41; 18, 20 und in Klammern [warum?] beigefügt 28, 19), ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ἐν ὀνόματι. Aber — was auffällig ist — für das alles werden Stellen aus Matthäus angeführt und dazu S. 119 behauptet, daß Matthäus allein von allen Erzählern des Neuen Testaments sich von der Vermischung des εἰς und ἐν freihalte. Das ist also dahin zu verstehen, daß die erzählenden Stücke des Matthäus von den Redestücken unterschieden werden. Und allerdings finden sich die von Blaß angeführten Stellen, überhaupt alle die Stellen, welche ὄνομα in dem fraglichen Zusammenhang haben, in Redestücken. Das beweist uns besonders deutlich, daß wir hier nicht nur ein Recht, sondern die Pflicht haben, auf semitische Vorlagen zurückzugehen, bezw. ins Semitische zurückzudenken. Wenn schon für gewisse erzählende Partien selbst des Lukasevangeliums Deißmann eine auffallende Beeinflussung durch den Stil der hebräischen Bibel zugiebt und diese auf eine von ihm so bezeichnete „bewußte oder unbewußte liturgische Stimmung“ (Bibelstudien S. 71) zurückführt, wenn also der von Haus aus griechische Text biblischer oder hebräischer gefärbt ist als eigentlich (sprachlich geredet) zulässig, wievielmehr wird dann, nein muß

dann für die ursprünglich hebräisch oder aramäisch verfaßten Stücke, insbesondere also für die λόγια-Quelle des Matthäusevangeliums gelten, daß hier das Sprachliche mehr aus der semitischen Vorlage als aus dem gemeinen hellenistischen Griechisch zu deuten ist?

Dazu kommt ein anderes. Auch Deißmann nimmt an (a. a. O. S. 638), daß die Worte Jesu zum großen Teile vielleicht aus mündlicher Überlieferung heraus durch zweisprachige Christen verdolmetscht worden sind. Also muß nicht bloß der Taufbefehl Jesu, wenn anders er in der Urgemeinde bekannt war, — und wir haben keinen Grund, das abzulehnen — ursprünglich aramäisch gelautet haben, was selbstverständlich, sondern er muß, wie andere Worte Jesu, lange Zeit hindurch in mündlicher Überlieferung weitergetragen und wieder und wieder aus dem Aramäischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Aramäische übersetzt worden sein. So lag immer wieder aufs neue Grund vor, zu prüfen, welches die genau sinnentsprechenden Ausdrücke für die Formulierung des Taufbefehls seien. Man dürfte also nicht aufs Geratewohl weder den griechischen noch den hebräisch-aramäischen Wortlaut geschaffen und beibehalten, sondern gerade, weil es sich um ein λόγιον, ein Jesuwort handelte, aufs genauste festzuhalten sich bemüht haben, was ursprünglich überliefert war, und von schriftstellerischer Nachhilfekunst wird in einem solchen Spruch am wenigsten angebracht worden sein.

Die Frage, ob der Taufbefehl echt ist oder nicht, ob er auf ausdrückliche mündliche Weisung Jesu zurückgehe oder nicht, ist für diese Feststellung völlig irrelevant. Denn da der Taufbefehl jedenfalls als ein Wort Jesu angesehen wurde, so ward er als solches behandelt. Hier haben wir's ja nur mit der sprachlichen Seite und nichts anderem zu thun. Nun steht fest, daß Jesus in der Bibel seines Volkes lebte. Der Nachweis ist längst zur Genüge erbracht worden, daß seine Frömmigkeit wie seine Lehrweise durchaus biblisch (= alttestamentlich)' orientiert war. Selbstverständlich hat Jesus zunächst gesprochen wie seine Zeitgenossen alle. Seine Muttersprache war die Sprache seiner Zeit, nicht die Sprache vergangener Jahrhunderte, nicht die Sprache eines altehrwürdigen Buches. Allein die Gedankenwelt, in der er lebte und webte, war die biblische. Unwillkürlich formulierte sich seine Ausdrucksweise, wo es religiöse Dinge, biblische

Gedanken betraf, nach dem Sprachgebrauch des Alten Testaments oder lieber nicht nach dem Sprachgebrauch, sondern nach dem Geist des Alten Testaments. Es wäre verkehrt oder übertrieben zu sagen, daß er die letztvergangenen Jahrhunderte und ihre Geistesthätigkeit auf dem Gebiet der Religion übersehen, übersprungen und sich unmittelbar in die alttestamentliche Gedankenwelt hineinversetzt habe. Das wollte und konnte er einfach nicht. Die Synagoge und was sie bis dahin geleistet, war natürlich auch für ihn keineswegs eine quantité négligeable. Aber religiös betrachtet bestand ein tiefgehender Gegensatz zwischen ihm und der Theologie, ja der Frömmigkeit seiner Zeitgenossen. Sein religiöses Bewußtsein war nicht an die Gegenwart und ihre Formulierungen gebunden, sondern hatte — abgesehen von dem geheimnisvollen, unaufklärbaren Etwas auf dem Grunde seiner Seele — seine Heimat und seine Kraft in der alttestamentlichen, genauer in der prophetischen Religion. Allerdings in der Ausdrucksweise, in der Formulierung seiner religiösen Gedanken schloß er sich naturgemäß an die Sprache seiner Zeit an. Nur ist nicht zu vergessen, daß der biblische Geist, in dem er lebte und webte, nicht bloß auf seine Gedankenbildung einwirkte, sondern auch auf die sprachliche Formulierung seiner Gedanken abfärbte.

Nun beobachte man unter den angegebenen Gesichtspunkten, wie die neutestamentlichen Zusammenstellungen mit *ὄνομα* sich entweder direkt auf alttestamentliche Vorbilder zurückführen lassen oder dort ihre Verwandten haben. Das ergiebt folgende Übersicht (vgl. mein „Das biblische ‘im Namen’“ S. 41):

1. Ausdrücke, die ein Sprechen im Namen des Herrn bezeichnen:

τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν Matth. 7, 22 = הִתְנַבֵּא בְּשֵׁם י״ (Jer. 9mal, Esr. 1mal; LXX ebenfalls *προφητεύειν*).

ἐπὶ τῷ ὀνόματι Apg. 4, 17. 18; 5, 40.
ἐν τῷ ὀνόματι Jak. 5, 10.[1]
} *λαλεῖν* = דִּבֶּר בְּשֵׁם י״
(im Alten Testament 15mal, LXX ebenfalls *λαλεῖν*).

---

[1] Deißmann erwähnt (Neue Bibelstudien S. 26) diese Stelle, um seine Erklärung einer Inschriftstelle (aus 37 n. Chr.) zu stützen. Hier heißt es: *ἔθυσαν τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι*: das sei derselbe Gebrauch wie Jak. 5, 10 *ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου*, während Mark. 9, 38 (A), Matth. 7, 22

ἐν τῷ ὀνόματι αἰτεῖν Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. 26; vgl. ״בְּ נָשָׂא כַּפַּיִם (Ps. 63, 5) vom Beten gesagt.

ἐν τῷ ὀνόματι εὐχαριστεῖν Eph. 5, 20, vgl. ״בֵּרֵךְ בְּ (Deut. 10, 8; LXX ἐπεύχεσθαι, 2. Sam. 6, 18; Ps. 129, 8 und sonst, LXX εὐλογεῖν).

Fernere Ausdrücke, die ein Sprechen im Namen des Herrn bezeichnen: διδάσκειν Apg. 5, 28, κηρύσσειν Luk. 24, 47 (ἐπὶ τῷ) παραγγέλλειν Apg. 16, 18, κρίνειν 1. Kor. 5, 4, παρρησιάζεσθαι Apg. 9, 27. 28 (ἐν τῷ ὀνόματι).

2. Ausdrücke, die eine gottesdienstliche Bethätigung meinen:

ἐπὶ τῷ ὀνόματι Matth. 24, 5; Mark. 13, 6; Luk. 21, 8.
ἐν τῷ ὀνόματι Matth. 21, 9; 23, 39; Mark. 11, 9; Luk. 13, 35; 19, 38; Joh. 5, 43; 12, 13.
} ἔρχεσθαι =

״בָּא בְּ Ps. 118, 26 (LXX ἔρχεσθαι, vgl. 1. Sam. 17, 45; 2. Chron. 14, 10).

ἐν τῷ ὀνόματι ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ Phil. 2, 10, vgl. ״שֵׁרֵת בְּ (Deut. 18, 5. 7).

Fernere Ausdrücke ähnlicher Art, die eine gottesdienstliche Bethätigung meinen: ἐπὶ τῷ ὀνόματι δύναμιν ποιεῖν (Mark. 9, 39), τῷ σῷ ὀνόματι (Matth. 7, 22), ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Luk. 9, 49), oder ἐν τῷ ὀνόματι (Mark. 9, 38; 16, 17), δαιμόνια ἐκβάλλειν (vgl. ἐν τῷ ὀνόματι τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται Luk. 10, 17), ἐν τῷ ὀνόματι ἀλείφειν Jak. 5, 14 und besonders beachtenswert:

ἐπὶ τῷ ὀνόματι βαπτίζειν Apg. 2, 38.
ἐν τῷ ὀνόματι βαπτίζειν Apg. 10, 48.
εἰς τὸ ὄνομα βαπτίζειν Apg. 8, 16; 19, 5; Matth. 28, 19; 1. Kor. 1, 13. 15.
εἰς τὸ ὄνομα συνάγεσθαι Matth. 18, 20; vgl. ״בָּא בְּ s. o.

---

der Dativ instrumental stehe. Aber erstlich ist die Lesart unsicher, teils τῷ ὀνόματι, teils ἐν τῷ ὀνόματι. Zweitens sieht man nicht, warum nicht auch Jak. 5, 10, wenn man einmal auf Deißmanns Standpunkt steht, der Dativ instrumental gefaßt werden darf. Drittens ist die Parallele ganz und gar nicht überzeugend: denn ὄνομα τῆς πόλεως ist in der Bibel ohne jede Analogie, ὄνομα hat mit Person hier gar nichts zu thun, und eine Übersetzung wie: „zu Gunsten des Namens der Stadt,“ „zum Besten der Stadt,“ „für das Heil der Stadtbewohner“ werden durch Ausdrucksweise und Zusammenhang mindestens sehr nahegelegt, wenn nicht geboten.

3. Anderweitige Ausdrücke:

ἐν τῷ ὀνόματι ἐγείρειν καὶ περιπατεῖν Apg. 3, 6 } = הלך בְּ״
„ „ „ παρέστηκε Apg. 4, 10 }
Mich. 4, 5 (vgl. התהלך בְּ״ Sach. 10, 12).

Ferner ἐπὶ τῷ ὀνόματι δέχεσθαι Matth. 18, 5; Mark. 9, 37; Luk. 9, 48, ἐν τῷ ὀνόματι ζωὴν ἔχειν Joh. 20, 31, σώζειν Apg. 4, 12, δικαιοῦσθαι 1. Kor. 6, 12, τηρεῖν Joh. 17, 11, πέμπειν Joh. 14, 26, ποιεῖν Joh. 10, 25; Apg. 4, 7; Kol. 3, 17.

Aus dieser vergleichenden Aufzählung folgt, daß viele der hier in Betracht kommenden ὄνομα-Verbindungen im Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch gebildet sind, einige sogar einfach von dort übernommen wurden, und daß nur ganz wenige ohne erkennbare alttestamentliche Analogie sind. Besonders bemerkenswert ist, daß fast alle Stellen dem urapostolischen Kreise, also dem semitischen Sprachgebiet des Christentums angehören (Synoptiker, Apostelgeschichte, Jakobus), dagegen Johannes und namentlich Paulus nur spärlich vertreten sind. Nicht minder, daß Jesus und seine Anhänger in בשם י״ eine Wendung brauchten, die, wie hier erinnert werden mag (vgl. „im Namen" S. 8. 9), besonders häufig im Psalter vorkommt, und daß der Psalter bei Jesus und in der Urgemeinde (neben dem Deuteronomium und Deuterojesaja) besonders beliebt war.

Ich fasse zusammen:

Die Erklärung des εἰς τὸ ὄνομα meine ich darum weder aus dem hellenistischen Griechisch noch aus dem synagogalen Sprachgebrauch ableiten zu sollen, weil εἰς τὸ ὄνομα im Neuen Testament einfach für ἐν oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι, gelegentlich auch τῷ ὀνόματι steht, und diese Verbindungen sämtlich durch Vermittlung der LXX aus dem hebräischen Alten Testament zu verstehen sind. Daß εἰς τὸ ὄνομα für die genannten Verbindungen eintritt, ist nicht auffälliger als die anderweitige Vermischung von εἰς und ἐν im hellenistischen Griechisch überhaupt, zumal des Neuen Testaments. Weder das hellenistische Griechisch noch der synagogale Sprachgebrauch bieten mit ihrem εἰς τὸ ὄνομα oder לשם Verbindungen, welche dem Sinn der alttestamentlichen Ausdrücke entsprechen, welche letztere vielmehr ihrerseits im Neuen Testament einfach übernommen sind. Die Vermittlung des hellenistischen Griechisch und des synagogalen Sprachgebrauchs in allen

Ehren, aber es giebt — zwar nicht sprachliche Gesetze, indes — biblisch-theologische Wendungen, die im Neuen Testament stehen und unmittelbar aus dem Alten Testament zu erklären sind. Die Bibel selbst giebt das Recht dazu, ein inneres Recht, vom biblischen „im Namen" zu reden.

Was darüber hinaus ist, urgiere ich hier nicht weiter. Ob בשם richtig verstanden, ob überhaupt שם richtig gedeutet ist, ob *εἰς τὸ ὄνομα* auf Röm. 6, 3 zurückzuführen ist, das kommt nicht in Betracht angesichts der großen principiellen Frage, deren Lösung ich im vorigen Absatz angedeutet habe. Und sie ist noch nicht erledigt, mancher wird sagen: noch nicht spruchreif. Deißmann aber wie Dalman gehen gleicherweise zu weit, wenn sie für die Erklärung des Neuen Testaments in ihrer Weise grundsätzlich nur das hellenistische Griechisch oder den synagogalen Sprachgebrauch heranziehen: formell-sprachlich betrachtet kann man ihre Thesen gelten lassen, aber religionsgeschichtlich oder biblisch-theologisch angesehen befriedigen sie nicht, sind sie unhaltbar. Beide mögen vielleicht den von mir hier vertretenen Standpunkt in der Theorie nicht verwerfen, sogar anerkennen, aber ich kann nicht finden, daß sie in praxi damit Ernst machen, daß sie konsequent verfahren.

In diesem Sinne zunächst hat, was über das biblische „im Namen" von der Wissenschaft entschieden wird, Bedeutung für eine grundlegende Frage der biblischen Hermeneutik und Exegese. Darum kann es nicht wichtig genug eingeschätzt und nicht tief genug angefaßt werden.

2.

Sind zum Verständnis der alttestamentlichen Religion die außerbiblischen Religionen anzuziehen?

Zu meiner Schrift „das biblische ‘im Namen’“ hat außer den oben genannten und gewürdigten Kritikern neuestens auch Giesebrecht Stellung genommen. Und zwar nicht in einer bloßen, wenn auch noch so eingehenden Besprechung, noch weniger in einer gelegentlichen Bemerkung, sondern in einer gründlichen Auseinandersetzung, deren ausgesprochene Absicht es ist, zur Lösung des Problems selbst einen Beitrag zu liefern oder vielmehr recht eigentlich die Lösung des Problems zu geben. Sein Werk ist überschrieben: „Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage“ (Königsberg 1901, Thomas und Oppermann. 144 S.). Wie schon die Überschrift ergiebt, sucht er das, was „der Name Gottes“ bezeichnet, nicht aus dem Alten Testament, nicht lediglich aus der alttestamentlichen Religion, sondern aus den Religionen überhaupt, aus der Religionsgeschichte zu gewinnen. Die Art und Weise, wie er das im einzelnen ausführt, nötigt, dazu Stellung zu nehmen, während seine Einwände gegen meine Sätze im Vergleich zu den schon berücksichtigten Kritikern nicht immer Neues bieten.

Das Letztere nebenbei. Die Sache selbst ist natürlich wichtiger als das. Und ich erkenne gerne an, daß Giesebrecht die Sache, um welche es sich handelt, mit allem Ernst angefaßt und mit großer Gründlichkeit behandelt hat. Auch stehe ich nicht an, zuzugeben, daß er hier und da schwache Punkte meiner Beweisführungen aufgedeckt, und wenn ich auch in der Hauptsache von meinen Thesen noch heute nicht abzugehen vermag, doch umfassendere, tiefere und klarere Begründung meiner Aufstellungen als nötig dargethan hat. Ob ich sie an dieser Stelle und in

diesem Zusammenhang geben kann, ist die Frage. Immerhin habe ich hier auf Giesebrechts Einwände einzugehen und zu seiner Schrift Stellung zu nehmen.

Giesebrecht unternimmt es im ersten Teile seiner Schrift, die Punkte aufzuweisen, wo nach den bisher gegebenen Erklärungen ein befriedigendes Verständnis des Begriffs שם nicht zu gewinnen sei. Er bemängelt zunächst meine Definition von שם = „was sichtbar hervortritt und jemanden kenntlich macht", als „einigermaßen undurchsichtig und weitschweifig" (S. 8). Indes ergiebt der Zusammenhang deutlich meine Meinung. Ich hätte sagen können: שם ist „was sichtbar hervortritt", oder: שם ist, „was jemanden kenntlich macht." Die erste Definition ist die allgemeinere und bezieht sich auf alle, lebendigen und leblosen Gegenstände, auf die שם angewandt wird. Da aber שם hauptsächlich von Personen gebraucht wird, so meinte ich „was sichtbar hervortritt" erläutern zu müssen durch „was jemanden kenntlich macht". Denn „was sichtbar hervortritt", auf Personen gedeutet, ist manchmal nur für das geistige Auge wahrnehmbar und daher als „was jemanden kenntlich macht" zu fassen. Aber von Sachen gilt es nicht minder. Genauer also hätte ich sagen sollen: „was jemanden oder etwas kenntlich macht." Das „etwas" habe ich unwillkürlich ausgelassen, erstlich weil es leicht zu ergänzen war, sodann weil es hier auf die Personen vor allem und ihren שם ankam. Ferner aber habe ich geflissentlich mich so „weitschweifig" ausgedrückt. Denn zwischen dem, „was sichtbar hervortritt" und dem, „was jemanden kenntlich macht" besteht ein innerer, ein kausaler Zusammenhang. Nämlich: das, was sichtbar hervortritt, macht jemanden kenntlich, oder: weil es sichtbar hervortritt, darum macht es jemanden kenntlich. Das Kenntlichmachen kann auf die verschiedenste Weise geschehen: bei שם ist ein sichtbar hervortretendes Etwas als Mittel der Kenntlichmachung gemeint. Ich hoffe mit dieser Erläuterung die „Weitschweifigkeit" meiner Definition begründet und ihre vermeintliche „Undurchsichtigkeit" gehoben zu haben.

Die Bedeutung „Zeichen" habe ich für שם abgelehnt, weil es den Begriff unnötig, ja unrichtig verenge. Giesebrecht hat selber dafür einen Beweis geliefert, wiewohl er meine Begründung beanstandet. Indem er nämlich „Zeichen" oder vielmehr „Kennzeichen", „Merkmal" als Definition acceptiert, definiert er שם,

auf Personen angewandt, als „das hergebrachte lautliche Mittel, um eine Person von den anderen sicher und leicht zu unterscheiden und sie vor das geistige Auge zu stellen". Das ist ohne Frage eine bedeutende Verengung. Es giebt ja doch mancherlei anderes, was an jemandem sichtbar hervortritt, was ihn kenntlich macht, als das hergebrachte lautliche Mittel. Und dieses ist nach Giesebrecht nicht nur für Personen, sondern auch für Sachen die eigentliche, ursprüngliche Bedeutung von שם. Denn wenn שם auf Tiere und Pflanzen bezogen die Gattung- oder Artnamen bezeichnet, so sind auch diese als „hergebrachte lautliche Mittel" anzusehen, um Gattung von Gattung, Art von Art zu unterscheiden. Und bei anderen Sachen steht es ähnlich wie bei Personen. Überhaupt aber ist „Zeichen" meiner Meinung nach ein zufälliges Einzelmoment, woran jemand oder etwas kenntlich wird, während das, „was sichtbar hervortritt," vielmehr die Gesamtheit der Momente, welche jemanden oder etwas kenntlich machen, meint, also auf die Hauptsache, auf eine Hauptsache hindeutet. „Zeichen" faßt Nebensachen, einzelne Nebensachen ins Auge. Nach dem von uns dargelegten Verständnis scheint auch die gelegentliche Auffassung von שם als „Merkzeichen", „Denkmal" ohne alle Bedenken.

Indem Giesebrecht weiter שם in seiner Anwendung auf Wesen außer Gott beschreibt (S. 9 ff.), giebt er zunächst zu, daß שם in vielen Fällen Wesensbezeichnung sei. Aber „keineswegs ausschließlich" (S. 10). Nicht z. B. in Namen wie לבן „der Weiße", עשר „der Behaarte". Aber auch, wenn, wie hier, nur eine bezeichnende oder unterscheidende Einzelheit an der betreffenden Person hervorgehoben werde, laufe es vielfach, wo Tier-, Pflanzen- und Steinnamen als Personennamen gebraucht würden, auf eine Wesensbezeichnung hinaus. Also doch! Insofern die Deutung von Namen dieser Art auf abergläubische Meinungen als Erklärungsgrund hinweist, möge sie hier auf sich beruhen. Aber es ist ja auch nirgends so gemeint gewesen, daß שם überall nur Wesensbezeichnung sei. Das war es ursprünglich. Der spätere Sprachgebrauch hat sich begnügt, in Personen-Eigennamen statt des charakteristischen Merkmals ein solches anzugeben. Das gilt auch für Namen wie „Gott hat erhört, geschenkt" u. dgl. (S. 11), wo doch keineswegs „nur" gesagt ist, „was das Kind im Augenblicke der Geburt für die Eltern bedeutete." Was es

6*

damals bedeutete, blieb es, sollte es wenigstens bleiben. Ohne Frage haben die namengebenden Eltern in der That in solchem Namen „ein charakteristisches Merkmal“ des Kindes zum Ausdruck bringen wollen. Nicht „ein an dem Kinde haftendes bedeutungsvolles Moment“, sondern das bedeutungs*vollste*, das *wesentliche* wird in derartigen Namen ausgesprochen. So war allerdings in diesen Namen „das Wesen des Kindes für die Namengebenden gleichsam erschöpft“. Diese Namen heben in der That hervor, was jemand für andere bedeutete (Cremer), allerdings unseres Erachtens *nicht bloß*, was er *für andere* bedeutete. Dasselbe, nämlich daß nicht das Wesen, sondern ein wesentliches Moment oder lieber: *das* wesentliche Moment, das charakteristische Merkmal in hebräischen Personennamen zum Ausdruck kommt, gilt für die mit Gottesbezeichnungen verbundenen. Aber unrichtig ist es doch wieder, deswegen zu sagen, ein Name z. B., der das Kind unter den Schutz einer bestimmten Gottheit stelle (Ahasja, Jonathan u. s. w.), „bewege sich in einer auffallenden Unabhängigkeit von seinem Träger“ (S. 12). Das stimmt insofern, als natürlich derselbe Name jedem andern Kinde gegeben werden *könnte*. Aber indem er diesem einen Kinde gegeben ist und gehört, ist er nicht mehr unabhängig von ihm, sondern ihm persönlich eigen (und jedem einzelnen seiner übrigen Träger ebensogut) und ist ihm sozusagen Schatz und Schutz. Trotz allem kann auch Giesebrecht nicht umhin, immer wieder anzuerkennen, daß es auch bei den Namen, welche von ihm als Wesensbezeichnungen beanstandet werden, sich in gewissem Sinn doch auch um Wesensbezeichnungen handle. Namen wie Abdias u. s. w. „bewegen sich *mehr* (!) auf der Linie von Verhältnis- als von Wesensbezeichnungen“ (S. 13). Namen wie Ikabod u. s. w. sind „*mehr* Erinnerungszeichen resp. Vorbedeutungen für das Volk“ (als was? ergänze: als Wesensbezeichnungen). Eine Ungenauigkeit übrigens, die in diesem Zusammenhang vorkommt, dürfen wir nicht unbeachtet lassen. Es heißt S. 13 oben wörtlich: „Namen wie Abdias, Abdallah u. s. f. (übrigens im Alten Testament nicht gerade häufig).“ Gemeint sind die mit Abd zusammengesetzten Namen. Von diesen kommt Abdallah im Alten Testament naturgemäß überhaupt nicht vor. Andre derartige Namen sind aber doch nicht ganz so selten. Wir finden und führen an עַבְדְּאֵל Jer. 36, 26, עַבְדִּיאֵל 1. Chron. 5, 15, עֹבַדְיָה(וּ) (bekannt),

עבדמלך Jer. 38. 39. עַבְדִּי Esr. 10, 26, 1. Chron. 6, 29, 2. Chron. 29, 12. Auch soll עַבְדָּא, עַבְדוֹן, עֹבֵד אֱדֹם, עֶבֶד (auch עֲבֵד נְגוֹ babyl.) nicht unerwähnt bleiben.

Auf der gleichen Linie bewegen sich Giesebrechts weitere Ausführungen. Indem er erläutert, wie die Personennamen im Alten Testament mit der größten Wichtigkeit behandelt werden, schließt er, „daß die Erzähler und Propheten die Namen für etwas mehr angesehen haben müssen als für lautliche Unterscheidungszeichen zwischen verschiedenen Personen“ (S. 14). Er fügt hinzu: „Ein neuer Name ist eine neue Person, er hebt die Identität der Person auf.“ Das ist gewiß richtig und vollkommen zu verstehen, wenn der Name eigentlich oder ursprünglich Wesensbezeichnung ist. Wenn mit dem Namen das Wesen bezeichnet ist, dann muß auch mit den neuen Namen ein neues Wesen gesetzt sein.

Was weiter über den Zusammenhang des Namens mit großen Thaten, Eigenschaften und Schicksalen von Personen sowie mit der Nachkommenschaft und über anderen seltenen Gebrauch ausgeführt ist (S. 14—18), hat hier kein Interesse, da es teils keinem Widerspruch begegnen wird, teils an anderen Stellen zu würdigen ist.

Giesebrecht bespricht dann eingehend den „Namen Gottes“. Daß er an manchen Stellen „Ruhm“, „Ehre“ (S. 18—21) bedeutet, wird gleichfalls nicht zu bestreiten sein, nur daß man über die Frage, an welchen Stellen es dies bedeute, bedeuten könne oder bedeuten müsse, verschiedener Ansicht sein kann. Wenn z. B. die Formel למען שם י״ bei Ezechiel wirklich, worüber man streiten kann, Ruhm, Ehre als Bedeutung von שם verlangt, ist damit ohne weiteres gegeben, daß dies überall der Sinn sein müsse? Kann Ezechiel nicht, wie sonst, hier seinen eigenen Sprachgebrauch haben, der in diesem Fall durch den Zusammenhang erhärtet wird? Also durch die Berufung auf Ezechiel kann die Bedeutung von שם י״ als Bezeichnung des Wesens Gottes noch nicht umgestoßen sein. Dem Parallelismus von „Name“ und „Ruhm“ (Jes. 48, 9), den Giesebrecht für seine Auffassung geltend macht (im Zusammenhang damit meint er auch die nationale Beziehung der meisten Psalmen fordern zu dürfen), läßt sich mit mindestens derselben Kraft der Parallelismus von „Name“ und „Jahve“ gegenüber stellen (Ps. 7, 18. 20, 2.

44, 6. 21. 129, 8. Jes. 29, 23, vgl. auch Giesebrecht S. 27, Z. 4. 5).

Giesebrecht handelt dann weiter vom Namen Gottes „im eigentlichen Sinne“ (S. 21 ff.). Zuerst bespricht er die in sich verständliche Wendung נקרא שם י״י על. Die einzige Stelle, welche Schwierigkeiten bereite (2. Sam. 6, 2 par. 1. Chron. 13, 6), und die daher durch einen textkritischen Exkurs (S. 132—134) ausgezeichnet wird, scheint uns am einfachsten dahin gedeutet werden zu müssen, daß über der Lade der Name Jahves als des Besitzers oder Bewohners ausgerufen sei. Wenngleich „eine besondere Heiligkeit der Lade infolge ihrer ganz einzigartigen Beziehung zu Jahve fest steht“, so kann darum doch recht wohl „ein einfaches Besitzverhältnis angedeutet sein“ (S. 22). Man lasse nur „einfach“ weg und sage dafür: das Besitzverhältnis ist hier mit besonderer Emphase in gehobener Rede der Wichtigkeit des hier gemeinten Ereignisses entsprechend zum Ausdruck gebracht. Das dürfte genügen. Man streiche da nur das eine שם (bekanntlich kommen ähnliche Dittographien im masorethischen Texte auch sonst vor), und alle Schwierigkeiten sind gehoben. Cremer (Wörterbuch[8], 711) deutet von anderen Voraussetzungen 2. Sam. 6, 2 (nicht 6) *ἐφ᾽ ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα κτλ.* in seiner Weise, immerhin so, daß Giesebrechts harter Vorwurf S. 59 unbegründet ist. Wozu denn Schwierigkeiten finden, wo keine sind, oder ein Problem aufstellen um des Problems willen?

Dasselbe ist zu sagen von der Auffassung der Stellen Gen. 32, 28—30. Richt. 13, 6. 17. 18 (S. 23). Giesebrecht meint: „an allen diesen Stellen tritt hervor, daß die Kenntnis des Gottesnamens etwas ungemein Wertvolles ist, daß der Gott seinen Namen selbst als etwas „Wunderbares“, menschlicher Kenntnis oder auch Erkenntnis Unzugängliches bezeichnet und seinen Namen nicht sofort nennt, wenn menschliche Neugier ihn danach fragt.“ Das gilt aber nur, wenn die an den genannten Stellen geschilderte Engelerscheinung einfach mit einer Jahve-Erscheinung identifiziert wird, wie Giesebrecht eben thut (vgl. auch S. 45 und die dort für Ex. 3 gezogene haltlose Folgerung, und S. 100). Der Text meint es nicht so. Der Gott der Bibel, der Offenbarung hat aus seinem Namen nie ein Geheimnis gemacht. Wohl seine Engel oder Vertreter. Bekanntlich hat das Alte Testament erst in der allerspätesten Epoche (Buch

Daniel) Engelnamen und auch hier nur zwei, Gabriel und Michael. Warum? Die richtige Antwort im Sinne der Jahve-Religion und seines ersten Gebots (Ex. 20, 3) dürfte lauten: damit auch aller Versuchung zur Engelverehrung gewehrt werde. Daß an Stellen wie Gen. 16, 13 wirklich ein neuer Name Gottes („eine Differenzierung der Jahve-Gestalt") intendiert sei, muß daher bestritten werden, solange der Text nicht anders lautet, als er dasteht. Ein stehender Eigenname ist aus der einmaligen, gelegentlichen, besonders begründeten Benennung Gottes so wenig geworden, als jemand, der heutzutage nach erfahrener Rettung aus der Not etwa ausruft: „Du bist ein wunderbarer Gott," damit einen neuen Gottesnamen schafft.

Es wird dann für alle Verbindungen zwischen Jahves Namen und einem verbum dicendi im einzelnen gezeigt, daß man mit der Auffassung eines bei den betreffenden Handlungen geschehenden „Aussprechens des Namens Jahves" besonders im Kultus „überall auskommt" (S. 24). „Aber es ist bemerkenswert, daß die intime und dauernde Verknüpfung des Namens Gottes mit dem Kultus eine sehr starke Verselbständigung des Namens bewirkt zu haben scheint. So kann er auch als das eigentliche Kultusobjekt erscheinen" (S. 26). Er wird also mit Jahve identifiziert, gewinnt den Sinn von „Jahve selber". Das ist es, was wir in unserer Schrift zu zeigen und zu begründen unternahmen, und zwar mit den Mitteln der Sprachwissenschaft. Daß dieser Sinn sich auf die „intime und dauernde Verknüpfung des Namens Gottes mit dem Kultus" gründe, hat Giesebrecht mindestens für das Alte Testament nur behauptet, nicht bewiesen.[1])

[1]) Der oft auffallende Sprachgebrauch, der demgemäß an vielen Stellen und in vielerlei Wendungen überhaupt den Namen Jahves mit Jahve selber zusammenstellt, sei, so führt Giesebrecht in diesem Zusammenhang aus, selbst in den neueren kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. Er nennt als Beispiel S. 28 eine Stelle aus dem herrlichen Liede: „Nun lob, mein Seel, den Herren" in folgender Fassung:

„Dein Name sei gepriesen,
Der große Wunder thut,
Und der auch mir erwiesen
Das, was mir nütz und gut."

Woher stammt diese Fassung? Im Originaltext und in den mir sonst zugänglichen Gesangbüchern findet sich nichts, was an diesen Wortlaut auch nur anklingt. Sollte nicht eine Verwechslung mit dem Liede „Man lobt dich in der Stille" vorliegen?

Dasselbe gilt von der Erklärung der Formel שמר י״: die Häufigkeit dieser und ähnlicher Wendungen sei ebenfalls aus dem Gebrauch im Kultus abzuleiten (S. 30). Allerdings betont er daneben für jene wie für diese These, daß hiermit noch keine „restlose Erklärung" gegeben sei (S. 31). Die Erklärung der Formel שמר י״ aber als eines Bekenntnisses zur wahren Gottheit Jahves (Name gleich Wesen) — die in der That eine völlig befriedigende Deutung, „eine restlose Erklärung" giebt — will er nicht ablehnen, führt sogar selber einiges an, was dafür spreche (S. 32). Allein er fährt fort: „Trotzdem bleiben nach meinem Gefühl (!) gewichtige Bedenken dagegen bestehen, daß diese Auffassung der Formel die ursprüngliche und naheliegende ist." Das sei ein „theologisch gefärbter Sprachgebrauch", der „eine Art Dogmatik" voraussetze. Wir unsrerseits können hier keine Dogmatik (die so oft als Schreckgespenst herhalten muß), sondern lediglich ein schon in den ältesten Zeiten der israelitischen Religion vorhandenes sicheres Bewußtsein davon erkennen, was Jahve im Unterschiede von den übrigen Gottheiten bedeute, ein Bewußtsein, welches von den Propheten befestigt und vertieft worden ist.

Allerdings findet nun Giesebrecht für seine bisher nur als „Annahme" vorgetragene These von dem Ursprung des erwähnten auffälligen Verständnisses des Gottesnamens im Kultus eine Unterstützung in der Thatsache, daß der Name Jahves in einer bestimmten Litteraturgattung sehr ausgiebig zur heiligen Stätte in Beziehung gesetzt wird (S. 33). Im Anschluß an Stades Auffassung erörtert er eine Reihe von deuteronomistischen Stellen, die Wendungen wie „dem Namen Jahves ein Haus bauen", „in Jerusalem, im Tempel ist der Name Jahves," „Jahve hat seinen Namen nach Jerusalem gesetzt," enthalten (S. 34 ff.). Früher, der älteren Volksauffassung gemäß, hatte Jahve im Heiligtum seine Wohnung. Daneben stand unvermittelt die Vorstellung vom Thronen Jahves im Himmel. Die Deuteronomisten (sie hatten aber für dieses ihr Thun ihre Vorgänger, S. 38 o.) vollzogen eine klare, begriffliche Scheidung: sie ließen Gott im Himmel, Gottes Namen in den Heiligtümern wohnen. Für diese Nebeneinanderordnung von Jahve und Jahves Namen bedarf es einer Erklärung. Die von Smend gegebene (Name = Bezeichnung des angerufenen Gottes) genügt dem „Gefühle" Giesebrechts nicht.

Noch weniger befriedigt ihn diejenige Stades, welcher das Wohnen des Namens Jahves im Tempel dahin deutet: Jahve wende dem geweihten Tempel seine beständige Aufmerksamkeit zu. Vielmehr hätten die Deuteronomisten die Absicht gehabt (S. 40), zwischen der Auffassung Jeremias (der Tempel und die Stadt Jahves sind keineswegs unantastbar, doch ist Jahve eigentlicher Besitzer beider) und des Volkes (der Tempel ist im eigentlichen Sinne Wohnstätte der Gottheit) zu vermitteln. Gott ist weder der bloße Besitzer des Tempels noch wohnt er selber im Tempel, sondern der Name Gottes wohnt im Tempel. Das ist also gewissermaßen mehr als Jeremias predigte, und weniger als das Volk meinte. Dieser Ursprung der deuteronomischen Wendung verleiht ihr einen „spezifisch-theologischen und kultischen Wert, der nach meiner Empfindung (!) nur aus weitverbreiteten und allgemein recipierten israelitischen Vorstellungen über den Namen Gottes verstanden und abgeleitet werden kann".

Wir nehmen an, der Vorgang habe sich so abgespielt, wie Giesebrecht sich ihn denkt: die Deuteronomisten hätten den fraglichen Ausdruck aus den angegebenen Motiven geprägt oder in Umlauf gesetzt. Was ist damit für seine Auffassung bewiesen? Allerdings gingen in Israel seit alters zwei Vorstellungen nebeneinander her, die eine, laut der Jahve im Himmel wohnte, die andere, nach der er an sein irdisches Heiligtum gebunden war. Beide Vorstellungen bestehen ja noch heute innerhalb der christlichen Kirche zu Recht, mindestens in der römisch-katholischen Kirche. Daß eine Vermittlung zwischen beiden je länger je ernster gesucht wurde, ist begreiflich. Wenn nun die Deuteronomisten die Formulierung gewannen: Jahve im Himmel, Jahves Name im Heiligtum: was anders hatten sie damit gethan als eine neue Ausdrucksweise eingeführt? In der That galt doch die Auffassung auch für sie und noch nach ihnen, daß Jahve selber im Heiligtume wohne. Nichts anderes wollten sie damit zum Ausdruck bringen. Daß sie den Namen Gottes ins Heiligtum setzten, war ja nahe genug gelegt durch die Erinnerung daran, daß hier die Anrufung Jahves geschah, und durch die Anrufung eine Verbindung mit dem שם י״, mit Jahve selber, der sich hier offenbarte, vollzog. Ist der Name Jahves einfach ein Wechselbegriff von Jahve, so ist alles erklärt, und die Vorliebe der Deuteronomisten für jenen Ausdruck braucht weiter keine tieferen Gründe theologischer und kultischer Art zu haben.

Allerdings, Giesebrecht meint es ganz anders. Er läßt sich des näheren S. 121 ff. darüber aus. Er führt an, daß man in der römischen Religion das Bedürfnis empfand, neben der Gottheit selber als ihren Vertreter für die Heiligtümer den genius oder das numen zu schaffen. „Analog“ in der alttestamentlichen Entwicklung: der hypostasierte שם, eine längst populäre Vorstellung, wurde an den Heiligtümern lokalisiert. In den heidnischen Religionen ward durch Ausrufen des Namens der Gottheit diese herbeigezogen. Ebenso in Israel. Demgemäß wurde in Arabien beim Gottesdienst der Gottheit eine Pause feierlicher Stille gewidmet, in der sie erschien. Ebenso ist das alttestamentliche „stille vor Jahve, alle Welt“ zu verstehen (S. 124 — vgl. dazu meine „Brennende Zeit- und Streitfragen der Kirche“ I, 25). Daß die Gottheit hier kam, ist zwar nicht „kraß sinnlich“, aber doch „äußerlich“ gemeint, so, daß sie „wirklich“ kommt. „Der Name Gottes trug eben von vorneherein ein geistigeres Gepräge“ (S. 125 f.). Wir gestehen, daß wir uns von dem „nicht kraß sinnlichen, aber doch äußerlichen“ Nahen der Gottheit kein rechtes Bild machen können. Erst recht aber begreifen wir nicht, was in diesem Zusammenhang die auch sonst ähnlich wiederkehrende Behauptung soll: „Es liegt mir fern, die israelitische Religion auf den Standpunkt des Heidentums herabdrücken zu wollen“ (S. 123). Daß es hier geschieht, ist doch ganz unverkennbar.

Giesebrecht macht weiter, von Apg. 4, 10 ausgehend, auf eine Reihe von Stellen aufmerksam, wo der Name Jahves als „Machtmittel“, als „ein gewaltiges Machtwesen“, von dem Segen- oder Strafwirkungen ausgehen, erscheint (S. 41—44). Daß auch hier überall mit der von uns gegebenen Erklärung alles gesagt ist, liegt auf der Hand. Allein Giesebrecht macht noch aufmerksam, daß nicht der Name Gottes allein, sondern das Wort überhaupt nach alttestamentlicher Anschauung starkes Gewicht, eigentümliche Macht habe (S. 43). „Das gesprochene Wort als solches wirkt. Sonst könnte man nicht ein Gesetz gegeben haben: Einem Tauben sollst du nicht fluchen, parallel mit: Vor einem Blinden darfst du keinen Anstoß hinlegen, Lev. 19, 14. Was beide Sätze zusammenhält, ist offenbar der Gedanke, daß man die Hilflosigkeit eines Menschen nicht zu seinem Schaden ausnutzen dürfe.“ Daß das Wort als solches wirkt, ist hier keineswegs

angedeutet (vgl. übrigens S. 76—78). Vielmehr das Wort als Gottes, der Gottheit Wort, das Wort, welches Gott anruft (und herbeizieht), hat solche Wirkung. Das Wort ist nur das Medium, welches Gottes Macht so oder so in Bewegung setzt. Der Fluch (beim Namen Gottes) wirkt: nicht, weil er aus Menschenmund kommt, sondern weil er mit dem Namen Gottes geschieht. Selbst wo dieser nicht ausgesprochen wird, ist er doch gemeint. Wir betreten hier ein Gebiet, welches viele der frömmsten Christen für ein dunkles und gefährliches halten, weil sie auf Grund der biblischen Lehre der Überzeugung leben, daß „Fluchen, Schwören, Zaubern, Lügen oder Trügen bei Gottes Namen“ nicht nur Gott selber beleidigt, sondern auch eine schädliche, unheilvolle Wirkung auf die vom Fluchen u. s. w. betroffenen Personen ausübt. Jedenfalls scheint uns der verbindende Gedanke in dem angeführten Spruch vielmehr so formuliert werden zu müssen, daß man weder mit Herbeiziehung des Namens Gottes (fluchen) noch aus eigenem Antrieb und Kraft dem Nächsten schaden solle. Wir können nicht gelten lassen, daß die Taubheit den Tauben verhindere, den Fluch zu hören und ihn abzuwenden. „Darum schadet ihm der Fluch, während er einem Gesunden nichts anhaben kann,“ da dieser ihn durch Averrunkationen oder Gebete zu paralysieren imstande sei. Aber wo steht denn im Alten Testament etwas davon, 1. daß der Fluch einem Gesunden nichts anhaben könne, 2. daß er durch Averrunkationen oder Gebete wirkungslos gemacht werde? Vgl. Stellen wie Num. 22—24; 1. Sam. 17, 43; 2. Sam. 16, 5—13; 2. Kön. 2, 24. Hier sind lauter Gesunde, die verflucht werden, und überall besteht die Voraussetzung, daß der Fluch schaden könne: an der letztangeführten Stelle schadet er sogar deutlich. Daß der Fluch aber in den meisten Fällen nicht schadet, hat seinen Grund keineswegs in Averrunkationen oder Gebeten, sondern in Gottes gnädigem Willen oder im Gottvertrauen der Verfluchten. Das ist die Anschauung des Alten Testaments. Sie hat mit der „rein magischen Auffassung der Wirkung eines Fluches“ nichts zu thun. Von einer „offiziellen Anerkennung dieser Wirkung seitens der theokratischen Führer“ findet sich hier keine Spur. Fluch sowohl wie Segen sind wirkungskräftig, nicht weil das gesprochene Wort als so wichtig galt, sondern weil Gott dem Fluch und Segen Nachdruck verlieh. Was daher der Satz

bedeutet: „mit dir sollen sich alle Geschlechter der Erde segnen (Gen. 12, 3), d. h. sie werden sich dein Glück anwünschen," warum der Glückwunsch den realen Erfolg involviert, daß das Wort bewirkt, was es ausgesprochen hat, das hat mit der von Giesebrecht angezogenen „Anschauung über die Wichtigkeit des gesprochenen Wortes" nichts zu thun, sondern findet seine Erklärung und vollgenügende Begründung in den vorhergehenden Worten: „ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verwünschen." Also: wer Abraham segnet, preist und damit (implicite) seinen Segen sich anwünscht, der wird von Gott gesegnet werden.

Somit fällt auch der Erklärungsversuch hin, der auf diesem Wege (von der Macht des Menschenwortes aus) die Möglichkeit der Hypostasierung des Wortes Gottes gewinnen will. Nicht das Menschenwort und seine Macht hat Gottes Wort und seine Macht erhöht, sondern umgekehrt: von Gott ist, durch Gottes Wort vermittelt, dem Menschenwort die Macht mitgeteilt. Daher ist Gottes Wort Hypostase geworden, nicht aber des Menschen Wort, was, wenn Giesebrecht recht hätte, doch zuerst oder auch nahegelegen hätte.

An einigen Stellen endlich findet Giesebrecht den Namen Gottes sogar als „selbständiges Wesen", nämlich Ex. 23, 21. Jes. 30, 27. Genau genommen, können wir hier nicht mehr erkennen, als was wir oben wiederholt erkannt haben, daß Jahves Name Jahve gleichgeordnet, mit ihm identifiziert wird. Ps. 75, 2 aber steht jedenfalls nicht, was Giesebrecht mit einem einleitenden „sogar" als möglich ansieht, der Name Jahves sei „nahe herbeigekommen", sondern einfach: „sei nahe" (קָרוֹב). Von einem „selbständigen Wesen" neben Jahve ist im Alten Testamente nirgends etwas zu finden. Es wäre auch wirklich ein auffallender, um nicht zu sagen: monströser Gedanke: Jahve (ein selbständiges Wesen) hat einen Repräsentanten, seinen Engel (ein selbständiges Wesen), und in diesem ist wieder ein selbständiges Wesen, das „Name Gottes" heißt. Giesebrecht versucht (S. 116—120) durch Hinweis auf Parallelen Ex. 33, 14 f.; Jes. 63, 9 seine Position zu stützen, muß aber sich teils erst den erforderlichen Text herstellen, teils andere Vermutungen spielen lassen, um zum Ziele zu gelangen. Dabei kommt er auf den Begriff des Engels Jahves zu sprechen, dessen Erscheinungen als „Euhemerisierungen

früher unbefangen berichteter Jahve-Erscheinungen" anzusehen seien, „die der späteren Zeit zu anthropomorph erschienen. Das ist bei allen verständigen (!) Auslegern längst anerkannt, übrigens für die im jetzigen Texte hervortretende Auffassung vom Engel Jahves nur nebensächlich wichtig" („nebensächlich wichtig?" — was denn nun: „nebensächlich" oder „wichtig", da nur eins von beiden, aber nicht wohl eins mit dem andern bestehen kann). Wir müssen hier darauf verzichten, eine Erwiderung zu versuchen, um uns nicht dem Vorwurf der „Unverständigkeit" auszusetzen. Nur eins können wir nicht unterdrücken (selbst auf die Gefahr hin, unverständig zu erscheinen), nämlich daß uns Giesebrecht hier ganz unter dem Banne der S. 114—116 besprochenen Verbindungen „Astarte, der Name Baals", „Tanit, das Angesicht Baals" zu stehen scheint. Denn obwohl ihm selber die Auffassung des Darstellers von Ex. 23, 11 nicht ganz deutlich vorkommt (nämlich von seinen, Giesebrechts, Voraussetzungen aus), so ist ihm doch ganz deutlich, was er hier sucht, daß „die Anwesenheit Jahves im Engel vermittelt ist durch den göttlichen Engel, der von ihm Besitz ergriffen hat" (S. 119), daß „der Name in ein Himmelswesen 'fahren' (!) kann, um diesem dadurch göttliche Würde und die Fähigkeit, Gott selbst darzustellen, zu verleihen". Wollte ich hier Gleiches mit Gleichem erwidern, so würde ich sagen: man sieht, zu welch „tollen Konsequenzen" eine einmal angenommene falsche Auslegung führen kann (vgl. S. 139). Giesebrecht meint, im Verfolg seiner soeben erwähnten Auffassung, daß zwar in den Israel benachbarten polytheistischen Religionen kein Anlaß vorgelegen hätte, populäre Selbstunterscheidungen der Gottheit (wie Engel, Namen, Angesicht u. s. w.) als eigene Numina beizubehalten oder zu betonen, man hätte sie lieber mit schon vorhandenen Göttergestalten kombiniert. Dagegen in Israel habe „der immer klarer aufstrebende Monotheismus" den ursprünglich konkreten und lebendigen Gottesbegriff immer abstrakter und transscendenter gestaltet. Das religiöse Bedürfen aber, damit nicht einverstanden, hätte dann in den altüberlieferten der Gottheit untergeordneten Vorstellungen (soll wohl heißen: untergeordneten Vorstellungen von der Gottheit) Ersatz gesucht, „Repräsentanten" Gottes in den Vordergrund gestellt und ihnen so eine wenigstens schattenhafte Persönlichkeit gerettet. Also, mit anderen Worten gesagt: eine verstohlene Ein-

führung von Nebengottheiten, nur daß sie nicht so ganz auf die ihnen gebührende Höhe gelangen konnten, oder ein heimlicher Götzendienst, der sich auf diese Weise in Israel einführte. In der That eine Entdeckung, auf die Giesebrecht, wenn ich seine Worte mir aneignen wollte, „stolz sein kann" (vgl. S. 55 Anm.). Israel, das sich in keiner Periode seiner Geschichte gescheut hat, fremde Götter anzubeten, bedurfte wahrhaftig solcher Schleichwege nicht, um sein vermeintliches „religiöses Bedürfen" zu befriedigen. Die Geschichte belehrt uns darüber ganz anders. Sie ist glaubwürdiger als graue Theorien. Soviel zu Ex. 23, 21.

Wir gehen nun auf Jes. 30, 27 ein. Was Giesebrecht hier will, ist ebenfalls undurchführbar. Er will nämlich alle „die göttlichen Prädikate" auf den Namen Jahves statt auf Jahve beziehen. Selbst wenn die grammatische Möglichkeit besteht, den Zorn, die Lippen, die Zunge, den Hauch (V. 27. 28) zum Namen Jahves zu rücken, so wäre eine Ausdrucksweise wie „der Zorn des Namens Jahves", „die Lippen des Namens Jahves," „die Zunge des Namens Jahves," „der Hauch des Namens Jahves" (man muß das wirklich alles einmal aussprechen, um die Unmöglichkeit einer derartigen Ausdrucksweise mit Händen zu greifen) ganz singulär und zunächst einfach ausgeschlossen. Unwillkürlich hat der Prophet Zorn, Lippen, Zunge, Hauch auf Jahve bezogen. Um es anders fassen zu dürfen, müßten wir doch noch diese oder jene Analogie im Alten Testament entdecken. Das dürfte aber schwer halten. Fällt aber die Beziehung der „göttlichen Prädikate" (der Ausdruck ist übrigens mißverständlich) auf den Namen Jahves hin, dann ist hier nichts Auffälliges, nichts vom sonstigen alttestamentlichen Sprachgebrauch Abweichendes mehr zu entdecken.

Am Schlusse der Besprechung des ersten Teils der Giesebrechtschen Schrift haben wir also zu konstatieren, daß Stellen, für welche nach den bisher gegebenen Erklärungen ein befriedigendes Verständnis von שם nicht zu gewinnen war, von uns nicht gefunden worden sind, daß das Alte Testament und der alttestamentliche Sprachgebrauch zur Erklärung aller שם und besonders שם י״ enthaltenden Stellen vollkommen ausreicht, die Bemängelungen Giesebrechts aber im letzten Grunde darauf beruhen, daß er einen eigenartigen Sprachgebrauch innerhalb des Alten Testaments, welcher mit der Eigenart der alttestamentlichen

Religion zusammenhängt, nicht anerkennen will oder nicht anerkennen zu können meint.

Dasselbe wird sich für den zweiten Teil ergeben, wo Giesebrecht eine Prüfung der bisher gegebenen Erklärungen von שם י״ anstellt und zu zeigen versucht, wie von ihnen aus ein wirkliches Verständnis vieler (von ihm im ersten Teile angeführten) Stellen unmöglich ist. Er citiert Gustav Baur, Hermann Schultz, Riehm, Dillmann, Cremer, die sämtlich שם י״ als „das geoffenbarte Wesen Gottes" fassen (S. 45—50), Stade, Smend, Wittichen", die mehr oder weniger davon abweichen (S. 50—53). Alsdann geht er auf meine Erklärung (vgl. „im Namen" S. 32 ff.) näher ein. Zuerst fertigt er meine streng sachlich gehaltene Ablehnung der Wittichenschen Erklärung in einer gelinde gesagt nicht sachlichen Weise kurz ab. Dennoch kann ich nicht anders als noch heute wiederholen, daß mir bei Wittichen die Fähigkeit, sich in semitische Denk- und Redeweise hineinzuversetzen, zu mangeln scheint, und daß dieser Mangel (denn er ist dem Zusammenhang gemäß hier mit „Wittichens Ausführungen" gemeint) typisch geworden ist. Also ist Giesebrechts zu „typisch" gemachtes Fragezeichen gegenstandslos. Wittichens Ausführungen sind in dem Sinne typisch, daß nicht bloß ihm, sondern auch den übrigen Erklärern von שם in etwa die Fähigkeiten mangelt, sich in die semitische Denk- und Redeweise hineinzuversetzen. Bei Wittichen aber tritt der Mangel dieser Fähigkeit insofern am krassesten hervor, als er für das hebräische שם lediglich an „Benennung" denken zu müssen meint. In dem angegebenen Sinn wird auch Giesebrecht nicht umhin können, zuzugestehen, daß allerdings Wittichen, wie auch allen anderen bisherigen Erklärern, diese Fähigkeit fehlt oder vielmehr nicht in genügendem Maße eigen ist. Er beweist das ja am besten als seine Überzeugung durch die von ihm verfaßte in Rede stehende Abhandlung (vgl. S. 60 f.).

Meine Schrift aber nimmt er hier natürlich am allerwenigsten aus. Er macht mich vielmehr zum „Vertreter der vulgären Auffassung" (s. Inhalts-Verzeichnis). Dagegen muß ich Verwahrung einlegen. Giesebrecht hat nämlich eins dabei übersehen. Alle die mir am nächsten stehenden Erklärer (Baur, Riehm, Dillmann, Cremer) irren meiner Meinung darin (hier kommt das vorhin erwähnte „typisch" zu seinem Recht), daß sie im

Namen Gottes ohne weiteres sein Wesen als geoffenbartes finden wollen. Das halte ich für verfehlt. Die hier zu Grunde liegende Reflexion, die unterscheidet, was Gott ist und was Gott für die Menschen ist, die Unterscheidung zwischen Wesen und geoffenbartem Wesen ist nach meinem Dafürhalten nicht alttestamentlich. Ob ich damit recht habe, müssen andere auf Grund meiner Schrift entscheiden. Allein wer das Gesagte würdigt, kann mich nicht mehr schlechthin als Vertreter der „vulgären Auffassung" hinstellen. Ich erkenne übrigens an, daß diese Ausdrucksweise sich nur im Inhaltsverzeichnis findet, in den Text nicht aufgenommen ist. Hier giebt Giesebrecht vielmehr eine eingehende Kritik der Principien oder des Princips meiner Auffassung und sucht sie an Beispielen zu begründen (S. 54—56. 134—140).

Er geht davon aus, daß er meinem Erklärungsversuche den Vorwurf machen müsse, ich versetze mich zu wenig hinein in das lebendige Verfahren der Sprache (gemeint dürfte sein: das Verfahren der lebendigen Sprache). Ich meine: das thue ich gerade. Das Verfahren der lebendigen Sprache aufzuspüren, eben dazu dient oder soll doch dienen der Versuch, von der Grundbedeutung oder ursprünglichen Bedeutung eines Wortes aus (denn daß jedes Wort, jeder Begriff eine solche hat, ursprünglich eindeutig war, darf als selbstverständlich angesehen werden) alle die verschiedenartigen, unzusammenhängenden, mitunter sogar einander widersprechenden Bedeutungen abzuleiten. Jene Grundbedeutung gilt es zuerst einmal feststellen. Das versucht ja auch Giesebrecht in seiner Weise. Daß שם „Name", „Benennung" bedeutet, lautliche Bezeichnung ist, wer wollte das leugnen? Etwas anderes aber ist die Frage, ob damit auch festgestellt ist, daß es dies von Uranfang an bedeutete. Wenn nun gerade in der Verbindung mit Gott der ursprüngliche Sprachgebrauch (שם = Wesen) sich am besten erhalten hat und am konsequentesten durchgeführt worden ist, so ist das nur natürlich und entspricht aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit. Denn gerade in der Sprache der Religion pflegt sich bekanntlich das Altertümliche am längsten und reinsten zu erhalten, bei den antiken Völkern aus oft wiederholten Gründen noch mehr als anderswo.

Diese Auffassung haben und begründen heißt aber nicht, das Alte Testament wie ein Lehrbuch der Dogmatik behandeln, was

von Giesebrecht fast allen neueren alttestamentlichen Theologen zum Vorwurfe gemacht wird (S. 54). Worauf es hier vielmehr ankommt, was er uns von seinem Standpunkt aus mit Recht zum Vorwurfe machen müßte, ist dies: wir machen Ernst mit dem Vorsatz, in der Bibel Religiöses und Profanes zu unterscheiden, die Welt der Offenbarung und die Welt des Diesseits, auch der diesseitigen Religionen und der mit ihnen verbundenen religiösen Vorstellungen auseinanderzuhalten. Wir wollen die Offenbarungsreligion und ihre Kraft allenthalben, auch auf dem Gebiete der Sprache und sprachlicher Bildungen, nachweisen. Aus diesem Bestreben, nicht aus einer abweichenden Anschauung über „das lebendige Verfahren der Sprache" ist der bestehende Dissensus zu erklären.

Gleichwohl oder vielmehr ebendarum ist eine Erörterung des Sprachlichen nicht zu unterlassen, nicht ohne Wert. Sie schafft Klarheit und in diesem Falle auch Unterlagen zur Beurteilung der religiösen Seite der Sache. Ob die Grundbedeutung „das Wesen" für שם so umfassend ist, daß „der Ausleger" über ihre Gewinnung „glücklich" sein kann, das dürfte zunächst die Frage sein. Denn man könnte daraus zwar alles Mögliche ableiten, hat es aber nicht gethan. Und die Aufgabe des Erklärers ist nun zu zeigen, daß und warum und wie gerade diese Bedeutungen, die שם im Sprachgebrauch thatsächlich gewonnen hat, aus der Grundbedeutung hervorgegangen sind. Sodann aber ist es eine mehr als kühne Behauptung: „Der Gedanke ist absurd, daß die absichtslos schaffende Logik der Sprache in verschiedenen Völkern mit einem Worte von genau demselben Werte total disparate Vorstellungen verbunden habe." Aber daß „Name" und was in anderen Sprachen dafür gesagt wird, ein Wort von stets genau demselben Werte sei, das wäre doch eben erst zu beweisen. Ehe dieser Beweis erbracht ist, muß gelten, daß שם, *ὄνομα*, nomen, Name u. s. w. nicht genau denselben Wert haben, daß jedes in seiner Sprache etwas Besonderes bedeute. Bekanntlich entspricht ja kaum ein einziger Begriff in einer Sprache ganz genau einem Begriff in einer Sprache, geschweige daß ein Begriff von „genau demselben Werte" bei den verschiedensten Völkern wiederkehre.

Auf diesem Umstande beruht die Möglichkeit eines verschiedenen Sprachgebrauchs von שם und Namen, und die Unmöglichkeit,

für irgend ein Wort ein einziges, einzelnes Wort in einer anderen Sprache zu finden, das jenem ganz entspräche und alle seine Einzelbedeutungen in sich vereinigte. Das gilt umsomehr, als ja nicht einmal in einer und derselben Sprache dasselbe Wort oder dieselbe Wendung stets dieselbe Bedeutung hat. Giesebrecht hat übrigens selbst S. 136 darauf aufmerksam gemacht. Doch scheint er dabei übersehen zu haben, daß, wenn eine Verbindung wie בשם י״ so außerordentlich häufig vorkommt, daß sie formelhaft geworden zu sein scheint, man eine Möglichkeit zu suchen berechtigt ist, ob sie nicht stets dieselbe Bedeutung habe.

Natürlich kann es mir nicht einfallen zu leugnen, daß „Präpositionen ursprünglich lokaler Bedeutung auf andere Gebiete übertragen und massenhaft in verschiedenen Beziehungen gebraucht werden". Ich habe selber in meiner Schrift S. 41 unten auf diese „verschiedenen Beziehungen" von ב hingewiesen. Was ich im folgenden ausführe, ist nicht, daß ich von dem Gesagten etwas zurückzunehmen hätte, sondern nur, daß ich für Gott und Gottes Namen aus biblisch-theologischen Gründen jene verschiedenen und verschiedenartigen Beziehungen in Abrede stelle, indem ich der Überzeugung bin, daß hier biblisch-theologische Faktoren die Sprache beeinflussen. Daher treffen mich Giesebrechts Belehrungen nicht. Der Präposition ב die instrumentale Bedeutung überhaupt abzusprechen hat mir naturgemäß völlig fern gelegen. Wenn Giesebrecht das S. 54 Anm. in meiner Schrift herausliest, so hat er mich mißverstanden. Der inkriminierte Satz lautet: „Die instrumentale Bedeutung ist wahrscheinlich bei ב für den Hebräer niemals intendiert." Hier darf man erstens das „wahrscheinlich", zweitens das „intendiert" nicht übersehen. Nachdem ich S. 41 unten die instrumentale Bedeutung von ב anerkannt, will ich im Zusammenhang damit hier nur bestritten haben, daß diese Bedeutung eigentlich oder ursprünglich intendiert, beabsichtigt, so gemeint war. Ich will zum Ausdruck bringen: der Hebräer dachte eigentlich oder ursprünglich an Begleitung, wenn er das Instrumentum bezeichnete, er kam von der Vorstellung der Begleitung aus auf die instrumentale Beziehung. Übrigens habe ich die fragliche Anmerkung nur nebenbei gemacht, und hätte ich vorausgesehen, daß sie zu solchem Mißverständnis Anlaß geben konnte, so hätte ich sie ohne Schaden unterdrückt.

Hiernach muß Giesebrecht auch seinen Satz: „Boehmer be-

streitet aus allgemeinen theologischen Gründen die instrumentale Bedeutung des ב" (S. 137) vervollständigen durch „in der Verbindung mit Gott oder Gottes Namen", was er übrigens hier wenigstens hinzugedacht zu haben scheint. Nur meint er, wenn ich dies festhalten wolle, müsse ich erst die Stelle Hos. 1, 7 (Jahve spricht: ich will ihnen helfen durch Jahve [בי"], ihren Gott) und die ähnliche Hos. 14, 4 wegbringen. Aber abgesehen davon, daß ich nicht einzusehen vermag, inwiefern derartige Stellen etwas für das Recht, Jahves Namen als Machtmittel anzusehen, beweisen sollen, habe ich natürlich nie in Abrede gestellt, daß Jahve hier und oft genug sonst als „gewaltiger Helfer" gedacht ist. Wenn auch „Jahve" an der erstgenannten Stelle gleichsam als „Machtmittel" oder „Instrumentum" erscheint, so ist er doch in Wirklichkeit das logische Subjekt: denn der Helfer ist ja identisch mit seinem Instrumentum. Was ich bestritten habe und auch durch Giesebrechts Ausführungen (S. 137 f.) nicht für umgestoßen erachten kann, ist ja nur, daß Jahves Name als Mittel oder Werkzeug in der Hand von Geschöpfen irgendwo im Alten Testament erscheine (s. S. 43 o. in meiner Schrift).

Näher geht Giesebrecht auf meine Erklärung der Verbindung קרא בשם י" ein. Wenn ich sie dahin erläutere, „daß durch das Anrufen des Namens Jahves sich eine örtliche Berührung des Rufers mit dem Gerufenen vollziehe, für den Semiten war der Gerufene keineswegs fern, sondern durch das Rufen kam er nahe, nahe bis zur örtlichen, persönlichen Berührung", so nennt er das „sachlich nicht unrichtig, aber doch unklar". Denn der mit ב eingeführte Name Gottes sei ja dem Rufenden „allerdings nahe in seinem Munde, auch wenn er bloß im Akkusativ steht". Allein „unklar" erscheint meine Auslegung Giesebrecht doch wohl nur, erstens weil er das auf Grund des Rufens erfolgende Nahen der Gottheit anders wie ich begründet, nämlich rein religionsgeschichtlich, so wie es die übrigen, besonders die semitischen Religionen überhaupt sich vorstellen (durch die Kraft des bloßen, gesprochenen Wortes, s. o. S. 90. 92), während ich vom Boden der Offenbarungsgeschichte oder auf Grund des von der Offenbarungsreligion beeinflußten sprachlichen Verständnisses aus eine persönliche Gemeinschaft zwischen dem Beter und Gott konstatiere, welche in dem Rufen oder Anrufen zum Ausdruck kommt; zweitens weil er übersieht oder nicht gelten läßt, daß ich nicht den Namen

Gottes im Munde des Rufenden, sondern Gott selber, der irgendwo wohnhaft gedacht ist, als den Gerufenen ansehe.

Die zweite Bedeutung des Ausdrucks קרא בשם „jemanden mit Namen rufen" = „jemanden rufen, wie er mit seinem Wesen verbunden ist", bestreitet Giesebrecht darum, weil diese Erklärung vielleicht zu kennen passe, bei rufen aber „sinnlos" sei (S. 137). Aber es ist nicht sinnlos, wenn ich jemanden rufe (daß er komme) mit seinem ganzen Wesen, er ganz und gar selber, mit allem, was er ist und hat. Außer diesem prägnanten Gebrauch des Rufens (Herbeirufens) hat die Wendung noch den (ebenfalls prägnanten) Sinn: beim Rufen (Ausrufen) des שם sich das ganze Wesen des Gerufenen vorstellig machen, in Gedanken haben. Das mag Giesebrecht gemäß seiner Auffassung für falsch erklären. „Sinnlos" darf es kaum heißen.

Dagegen scheint mir (nicht „sinnlos", aber) unverständlich, was Giesebrecht im folgenden gegen die Fassung des ב in בשם י״ für Verbindungen mit „segnen, fluchen, reden, weissagen, grüßen" einwendet. Zwar was er von der Inkonsequenz in der Ablehnung oder Anerkennung des Namens Jahves als eines wirkenden Subjektes erörtert (S. 139 oben), das ist schon vorhin ins rechte Licht gestellt und gegen Mißverständnisse gesichert worden. Dagegen meint er „tolle Konsequenzen" meiner Auslegung in dem zu finden, was ich zu 1. Sam. 17, 45 (nicht 4), einem wichtigen Stützpunkt meiner Auslegung, ausgeführt habe. Nicht Schwert und Lanze und Wurfspieß auf der einen Seite, Jahves Name auf der anderen Seite sollen Subjekte des Herankommens sein, sondern (nach Giesebrecht): der Philister trägt seine Waffe in der H a n d, David trägt seine Waffe im M u n d e. Diese Erwiderung und die damit vertretene Erklärung der Stelle ist mir unverständlich. Denn sofort erhebt sich die Frage: hatte denn David nicht Schleuder und Steine als Waffen in der H a n d bei sich? warum benutzte er denn diese, um den Sieg zu gewinnen? Damit scheint mir der von Giesebrecht konstruierte Gegensatz hinfällig zu werden.

Trotz allem aber, was nun zwischen Giesebrecht und mir im einzelnen hinsichtlich der sprachlichen Frage an Rede und Gegenrede ausgetauscht worden ist, scheint die Verständigung keineswegs erleichtert zu sein. Das liegt aber schon hier (auf dem sprachlichen Gebiet) an dem verschiedenen Ausgangspunkt. Giesebrecht

hat als Ausgangspunkt: „ein Name bleibt bei allen Völkern ein Name, d. h. eine Gruppe von Lauten zur Bezeichnung und Unterscheidung einer Person oder einer Sache von anderen ihresgleichen.“ Dagegen „Wesen“ oder „Person“ sei nur ein Nebenzweig der vielerlei Anwendungen von שם.[1]) Wir meinen das Verhältnis umkehren zu sollen auf Grund dessen, daß der Semit überhaupt und ursprünglich eine Scheidung zwischen dem Namen als Bezeichnung und der Person als dem bezeichneten Objekt nicht vollzog, sondern bei ihm eine beständige naive Vereinerleiung von Person und Namen bestand, die sich gerade für den Namen Gottes erhalten und fortgebildet hat (vgl. hierzu Nyrop, Navnets magt bei Giesebrecht S. 73, auch S. 93).

Wenn also nach gründlichem Verhör der bisher aufgetretenen Zeugen Giesebrecht am Schluß des zweiten Teils zu dem Ergebnis kommt, daß es an einer brauchbaren Erklärung für die Anwendung des Namens Gottes im Alten Testament an vielen Punkten fehle und als solche Punkte im ganzen sieben nennt (S. 66—68), so können wir diese sieben Punkte nicht gelten lassen, haben vielmehr schon vorhin bei Besprechung des ersten Teils

---

[1]) S. 55 Anm. bemängelt Giesebrecht meine Erörterungen über die Übersetzung von שם durch „Person“, wie es scheint, weil er mich mißverstanden hat. Vgl. S. 30 meiner Schrift. Ich hatte dort gesagt: unser „Person“ würde in vielen Fällen שם entsprechen, doch nicht immer. Dann fahre ich fort: Den Ausdruck „Person“ möchte ich überhaupt meiden, weil er schulmäßig klingt, weil wir dabei sofort an Selbstbewußtein und Selbstbestimmung denken, was den alttestamentlichen Verfassern fern lag und fern liegen mußte. Natürlich würde ich nimmermehr bestritten haben, daß sie die hier bezeichnete Sache gehabt. Aber Ausdrücke wie Person, Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung haben sie nicht: derartige Formulierungen würden sie fremd anmuten und sich in ihren Gedankengang nicht gut fügen. Darum wollen wir auf ihren Gebrauch verzichten.

Auch daß der Frömmigkeit Israels ein nicht gegenwärtiger Jahve unbekannt sei, muß ich festhalten auf die Gefahr hin, von neuem „unglaublicher Sophistik“ beschuldigt zu werden (S. 56 Anm.). Wenn ich sage: Die Psalmisten beten so oft darum, Jahve möge nicht ferne von ihnen sein und bezeugen durch dieses ihr Gebet thatsächlich, daß er nicht ferne von ihnen ist (sonst könnten sie, würden sie nicht zu ihm beten), so ist das keine Sophistik, sondern die von der Frömmigkeit gegebene Lösung. Wer betet: mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Ps. 22, 2) der hat sich freilich vor dem Forum der Logik eines Widerspruchs schuldig gemacht, aber vor dem der Frömmigkeit die lautere Wahrheit gesagt. Ein bloß nichtgegenwärtiger Jahve kann niemals Gegenstand der Anbetung sein.

(s. o. S. 82—94) sie einzeln als einer neuen Erklärung nicht mehr bedürftig erkannt und müssen dies Ergebnis nach Erörterung des zweiten Teils nur von neuem bestätigt finden. Wolle man sich nur an der Auffassung von שם als Wesen Gottes, die ja auch Giesebrecht und alle übrigen Erklärer, die einen mehr, die andern weniger konsequent, für eine Reihe von Stellen anerkennen müssen, genügen lassen!

Wir könnten hier abbrechen, wenn es sich bloß darum handelte, unsere Auffassung von שם und בשם gegen Giesebrechts Angriffe zu retten. Aber wir müssen tiefer in die Sache eintreten und Giesebrecht auch im dritten und vierten Teile seiner Schrift folgen. Im dritten will er die Lösung des Problems vorbereiten, im vierten sie geben. Nämlich er rekurriert auf den Menschheitsglauben (während bis dahin nur Hermann Schultz auf die breite Basis der ursprünglicheren Völker und ihre Auffassungen der Namen wenigstens hingewiesen habe S. 64). Was die Menschheit überhaupt, was die verschiedensten Religionen in Bezug auf Wesen und Macht der Namen bieten, legt er dar. Aus Werken von Tylor, Nyrop, Andrian beschreibt er den allgemeinen menschlichen Aberglauben hinsichtlich der Namen, der auf die ältesten Auffassungen der Naturvölker zurückgeht. Uns können für unseren Zweck nur Einzelheiten interessieren.

Im Glauben der Naturvölker ist der Gottesname durch viele Verbote als unaussprechbar beschützt (S. 70, III). Im Alten Testament ist dieser Brauch oder Mißbrauch das letzte Glied der Entwicklung. Genauer: nicht im Alten Testament, sondern erst in der nachbiblischen Zeit ist es dahin gekommen. In anderem Zusammenhange macht Giesebrecht selbst darauf aufmerksam, daß die talmudischen und kabbalistischen Juden den Glauben an den allmächtigen und verborgenen Namen Gottes hatten (S. 86). So haben wir hier ein allerdings ganz äußerliches Anzeichen, das als solches noch keine Beweiskraft hat, aber doch mindestens ein nicht zu übersehendes Symptom dafür, daß die alttestamentliche Religion und die übrigen Religionen diametral verschiedener Art sind.

Überall besteht im Menschheitsglauben eine enge Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger, die statt ideell vielmehr real gedacht wird (S. 73. 74). Das ist natürlich eine magische Auffassung, die im Alten Testament keinen Platz hat. Hier ist

dasselbe gemeint, auch eine reale Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger mindestens für Gott (worauf es ankommt) vorausgesetzt, nur daß sie sittlich begründet ist, was auf exegetisch-sprachlichem Wege gezeigt werden kann. Die integrierende Zusammengehörigkeit von Religion und Sprache und die dienstbare Stellung, welche die Sprache gegenüber der Religion einnimmt, tritt gerade an dieser Stelle im Gegensatz gegen die Naturreligion deutlich hervor. Die Einheit zwischen dem Namen und seinem Träger besteht wirklich. Nicht bloß sind sie durch ein geheimnisvolles Band miteinander verknüpft (S. 82 nach Kroll). „Und es ist keine Frage, daß hiermit der Kern der Sache getroffen wird" (S. 75). Nur hat die alttestamentliche Exegese dies nicht aus dem Menschheitsglauben oder -Aberglauben zu entnehmen, sondern aus der Offenbarungsreligion zu begründen, wo der Name und sein Träger identisch sind oder wenigstens vielfach geblieben sind, während vielfach auch die Beziehung sich gelockert hat. Daß der Name dagegen vom Menschen getrennt und neben ihn gestellt oder sogar ihm entgegengesetzt werden kann, das mag auch „von großer Bedeutung" sein: im Alten Testament sind davon keine Spuren zu entdecken.

Wenn ferner die Naturvölker ihrer Auffassung des Namens gemäß meinen, der Mensch bestehe aus Körper, Seele und Namen (S. 75. 79), so ist dagegen im Alten Testament nichts, rein garnichts, was an diese Dreiteilung erinnert. Unter den anthropologischen Anschauungen hat diese wenigstens im Alten Testament durchaus keinen Platz. Die Völker mögen die geheimen Namen der Götter für hervorragend wirksam halten (S. 81): das Alte Testament kennt Geheimnamen Gottes nicht (trotz S. 23. 45, s. o. S. 86).

Auch alles, was Giesebrecht über ägyptische und babylonische Religion mitteilt (S. 84—87), kann immer nur den Eindruck erneuern, daß wir uns hier auf Gebieten bewegen, die vom alttestamentlichen grundverschieden sind. Und wer nur eine Spur von Gefühl dafür besitzt, daß er hier in eine ganz fremde Welt eingeführt wird, kann garnicht so leichten Herzens von den aus anderen Religionen gewonnenen Erkenntnissen die Anwendung auf das Alte Testament machen, bringt das überhaupt nicht fertig.

Die Frage übrigens, wie eigentlich die Völker dazu kommen, dem Namen solche große, teils freundliche, teils unheimliche Macht

zuzuschreiben, hat Giesebrecht keineswegs befriedigend beantwortet. Er hat sich begnügt, Nyrops Erklärung zu wiederholen (S. 73. 74). All das hier Gesagte wird aber eigentlich erst verständlich, wenn man den tiefsten Grund dafür, daß die Völker diese Stellung zum Namen einnehmen, würdigt, nämlich daß sie den Namen mehr oder weniger deutlich als Wesensbezeichnung empfanden, daher als die ideell-reale Verdoppelung des Menschen selber ansahen.

Was Giesebrecht aus dem Menschheitsglauben hinsichtlich des Namens gewonnen hat, faßt er nun S. 88—94 zusammen. Wir hätten keine Ursache, darauf einzugehen, da wir alle einschlägigen Momente je in ihrem Zusammenhange schon erwähnt haben, wenn er nicht hier ein System aus dem gemacht, was hin und her bei verschiedenen Völkern und in ihren Religionen gefunden worden ist, und nun durch die Zusammenstellung den Eindruck erweckt hätte, alles das, was hier bei einzelnen oder vielen vom Namen gesagt ist, sei bei allen Völkern in Geltung. Diese Zusammenstellung als Ganzes, dies System wird dann auf das Alte Testament angewandt, und daraus Folgerungen für die alttestamentliche Religion gezogen. Ist das zulässig? Nimmermehr. Es ist mindestens kein wissenschaftlich stringenter Beweis für die Richtigkeit der These Giesebrechts geliefert. Ein Zusammenhang zwischen dem, was einzelne Religionen oder Völker, wenn auch ihrer eine große Zahl, von Namen aussagen, kann ja hergestellt, und alle die entdeckten Vorstellungen können in das, was man mit mehr oder weniger Recht ein System nennt, hineingezwängt werden. Einheit, ein einheitliches Ganze hat man damit nicht gewonnen. Von einem Menschheitsglauben zu reden, nachdem man aus allen Völkern oder wenigstens aus ihrer großen Mehrzahl Einzelheiten zusammengestellt hat, scheint uns übereilt.

Ferner ist wohl beachtenswert, daß die Formel, welche die Schätzung des Namens im Menschheitsglauben auf kurze Weise zum Ausdruck bringt, lauten soll: der Name trägt für die primitive Menschheit dämonischen Charakter (S. 91). Er ist „ein bedrohlicher Doppelgänger des Menschen" (S. 94). Auch hier muß Giesebrecht nach Prüfung des gesamten Menschheitsmaterials immer wieder betonen, der Name gelte hier wirklich vielfach als Wesensbezeichnung (S. 88), nur daß er dies nicht auf das Alte Testament, sondern auf den „Menschheitsglauben" gründen will.

Demnach stellt er das Problem in folgender Fassung fest (S. 94): „Es handelt sich beim alttestamentlichen Gottesnamen, bei seiner Kraft und Bedeutung durchaus nicht um etwas spezifisch Offenbarungsmäßiges, sondern genau umgekehrt um etwas allgemein Menschliches." Daraus folgert er weiter oder findet aufs neue „bestätigt, daß die Offenbarungsreligion einen höchst merkwürdigen Werdeprozeß durchlaufen hat, bei welchem sich das eigentlich Offenbarungsmäßige in einer beständigen Auseinandersetzung mit solchen Stoffen befand, die dem natürlichen Glauben der Menschheit angehörten" (S. 95). Wir können diese Sätze nicht für begründet halten. Mag sein, daß Oehler-Orelli mit seiner Deutung des שם im Unrecht ist. Aber sie mit dem Titel „Geheimniskrämerei" zu belegen müssen wir als mindestens geschmacklos bezeichnen. Wir haben ihre Schwächen selber aufzuzeigen versucht (vgl. Giesebrecht S. 65 und S. 35 ff. unserer Schrift), aber andrerseits anerkennen zu müssen gemeint (S. 34 unserer Schrift), daß hier richtige Empfindungen zu Grunde liegen, wofür Giesebrecht uns nachsagt, wir hätten auf Orellis „phantasievolles Gedankenspiel einen Hymnus angestimmt". Jedenfalls ist Orelli insofern Giesebrecht gegenüber im Rechte, als dieser mit seiner Voraussetzung, zwischen fingierten Götzennamen und dem geoffenbarten Gottesnamen des Alten Testaments sei eigentlich (nach Origenes) kein Unterschied zu machen, die Hauptsache nicht erklärt. Man kann nämlich nach Giesebrecht zwar allenfalls verstehen, warum das Alte Testament den Namen Gottes für so sehr wichtig hält, nicht aber dies, warum der Name Gottes hier seinem Wesen nach *nie* als unheimliche Macht, sondern *stets* als eine freundliche Offenbarung, als ein hohes Gut, als eine dankenswerte Gabe der Gnade Gottes erscheint.

Also: nimmer aus dem Menschheitsglauben oder -Aberglauben erklärt sich die Häufigkeit des Gebrauchs des Gottesnamens im Alten Testament, sondern lediglich daraus, daß man große Freude daran hat, Gott zu kennen, aufs genauste zu kennen, ihn mit seinem Namen sich nahezubringen. Natürlich rühmen sich daher die alttestamentlichen Frommen des, daß sie Gott kennen: denn das ist die Grundvoraussetzung für eine „Einwirkung auf die Gottheit". Aber das prius ist doch die Selbstoffenbarung Gottes, welche den Namen Gottes gegeben, zum Gebrauch dargeboten hat. Das ist in der That „ein sehr auffälliges Abweichen von dem in

der ganzen Welt üblichen Urteil über den göttlichen Namen". Denn in der ganzen Welt war allerdings auch eine gewisse Kenntnis des Namens Gottes. Doch beruhte sie auf Ahnen, Suchen, Bemühen. Und wie unvollkommen war das alles! Im Alten Testament dagegen war man gewiß, den Namen Gottes zu kennen, bestand darauf gegenüber der ganzen Welt: wir haben ihn, ihr habt ihn nicht, war stolz darauf und freute sich dessen. Damit war ja auch, wenn man so will, eine „Einwirkung auf die Gottheit" gegeben („Du bist der Gott, der Wunder thut" Ps. 77, 15 — „Du erhörst Gebete, darum kommt alles Fleisch zu dir" Ps. 65, 3). Aber nimmermehr so, daß dabei der Gottesname als „das stärkste Machtmittel der Gottheit gegenüber" zur Anwendung kam — was, man mag es drehen, wie man will, zuletzt immer auf Zauberwesen hinausläuft. Sondern die „Einwirkung" war durch den Gnadenwillen Gottes selbst in gewisse Schranken gestellt, so daß Gott nicht gezwungen werden konnte, auch nicht durch Rufen seines Namens, sondern allezeit nach dem Kanon verfuhr: „wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wes ich mich erbarme, des erbarme ich mich" (Ex. 33, 19). Traut denn Giesebrecht wirklich den Psalmisten zu, daß sie meinten, erhörlicher zu beten, wenn sie den Namen Gottes erwähnten, als wenn sie zu Gott beteten? In diesem Zusammenhang, denke ich, sollten die Zusammenstellungen über בשם י״, wenn es nicht Objekt ist, und die Parallelen dazu, in denen שם fehlt (S. 41. 45 meiner Schrift), nicht bloß „wertvoll und interessant" sein („die außerordentliche Verwandtschaft dieser Wendungen läßt sich nicht verkennen", Giesebrecht S. 137), sondern auch lehren oder die Folgerung an die Hand geben, daß den Psalmisten sachlich Gott und Gottes Name wirklich dasselbe gewesen. Hätte Giesebrecht sich wenigstens so gefaßt, daß er die Psalmisten unbewußt unter dem Eindruck sprechen ließ, daß durch den Namen eine Einwirkung auf die Gottheit auszuüben sei — nun, wir hätten auch dies ablehnen müssen, aber wir hätten uns wenigstens dessen freuen können, daß er den Psalmisten und ihrem Gebetsgeiste gerecht geworden wäre. Ausdrücklich aber sagt er: „der Name Jahves war den Psalmisten unter dem Gesichtspunkt geläufig, daß man durch ihn eine Einwirkung auf die Gottheit ausüben könne" (S. 95). Demgemäß „wäre es schlechterdings unbegreiflich, daß sie ihn nicht gern angewandt hätten"

(S. 96). Ja, er leitet daraus, daß die Psalmisten den Gottesnamen als stärkstes Machtmittel zur Einwirkung auf die Gottheit verwandten, ab, daß sie auf den Namen Gottes harrten, hofften, ihn nicht so sehr fürchteten als ihn liebten und ihm vertrauten. Aber wenn das mit dem Namen Gottes zusammenhing, so fragt man vergeblich: warum haben denn die Heiden den Namen Gottes als Gegenstand der Furcht, nicht der Liebe und des Vertrauens behandelt? Giesebrecht für seine Person kann nicht erwidern: sie hatten die Offenbarung nicht. Denn der Name Gottes ist ja nach ihm nichts offenbarungsmäßig Gegebenes, sondern etwas allgemein Menschliches (S. 94). Das ist aber in Wahrheit die einzig mögliche Antwort: den Heiden hatte sich Gott nicht geoffenbart, sie kannten ihn nicht als geistig-sittliches Wesen voller Gnade und Wahrheit.

Zuletzt aber führt Giesebrecht zur Begründung seines Satzes, daß die Psalmisten den Namen Gottes als Mittel der Einwirkung auf die Gottheit durch Anrufen (im Kultus) gemeint, insonderheit als Rufmittel in Fällen der Not gebraucht hätten, noch „mancherlei drastische Beispiele“ an, nämlich Wendungen wie „stehe auf“, „warum schläfst du“, „erwache“, „sei nicht ferne“. Bei diesen Wendungen muß demgemäß der Name Gottes als conditio sine qua non gebraucht worden sein, ja mit besonderer Emphase stehen, wenn anders Giesebrecht recht hat. Sehen wir zu. Nun lesen wir Ps. 7, 7 allerdings: „erhebe dich, Jahve, in deinem Zorne“, hier ist also der Name Gottes gebraucht; dann aber weiter: „erhebe dich wider die Wut meiner Feinde und erwache für mich“, also wird Jahve zweimal zu Hilfe gerufen und mit keinem Namen genannt. Das ist um so auffälliger, als V. 2. 4 Jahves Name in der Anrede vorkommt und nicht als Helfer angerufen wird (besonders deutlich V. 4). Ps. 94, 1 lesen wir allerdings: „Jahve, Gott der Rache, strahle auf“, dagegen V. 2: „erhebe dich, Richter der Erde“, hier ist also kein (eigentlicher) Gottesname genannt. „Warum schläfst du“ findet sich ein einziges Mal (Ps. 44, 24), allerdings mit „Herr“ verbunden. Aber erstlich geht vorher und folgt noch ein Anruf „wache auf“ oder „erwache“ ohne Namennennung. Sodann wird Gott auch V. 2 angerufen, ohne daß ein Notschrei dabei steht. Ähnlich ist es in Ps. 59. In V. 5 heißt es: „wache auf mir entgegen und siehe zu,“ ohne Anrede. Erst V. 6 heißt es: „Du,

Jahve der Heerscharen, Gott Israels, erwache." Ps. 22, 12 „sei nicht ferne von mir" enthält keinen Anruf, auch die weitere Umgebung nicht. Erst in V. 20 folgt wieder eine Anrede, nachdem schon in V. 2 die erste vorgekommen war. In V. 20 heißt es dann freilich: „Jahve, sei nicht ferne." Auch Ps. 35, 22; 38, 22; 71, 12 steht allerdings neben der Bitte „sei nicht ferne" ein Name Gottes. Die angeführten Stellen mögen genügen zum Beweise dessen, 1. daß als Rufmittel in Fällen der Not der Gottesname gelegentlich auch fehlt, 2. daß der Gottesname oft genug auch gerufen, angeredet wird, ohne daß ein Notfall oder der Versuch der Einwirkung auf die Gottheit vorliegt.

Nun hat Giesebrecht freilich den gewichtigsten Einwand, der ihm hinsichtlich seiner Auffassung der Anwendung des Gottesnamens im Kultus gemacht werden würde, vorausgesehen und im voraus zu entkräften versucht. Zwar nicht vom Standpunkte des Unterschiedes zwischen der biblischen Offenbarungsreligion und den übrigen Religionen, sondern vom Standpunkte des Unterschiedes zwischen den höher entwickelten, den großen offiziellen oder gar prophetischen Religionen und den niederen Religionen hat Tiele zu zeigen unternommen, daß in diesen letzteren wohl der Aberglaube herrsche, welcher meine, durch den Gebrauch des Namens die Gottheit gewissermaßen zwingen zu können; in jenen aber stehe der Gott hoch über der zauberischen Anwendung seines Namens, habe diesen vielmehr geoffenbart zum Zwecke der Anrufung und Verehrung (S. 98). Er hat also cum grano salis dasselbe für alle höheren Religionen behauptet, was wir oben für die alttestamentliche allein festgestellt haben. Giesebrecht erwidert, daß dieser Unterschied *namentlich* für das Alte Testament in der That gelte und „im ganzen betrachtet selbstverständlich zuzugeben" sei (S. 99). Er charakterisiert dann die Eigenart der alttestamentlichen Religion im Unterschiede von der zauberischen Götzenanrufung *ungefähr* so, wie wir es oben wiederholt gegen ihn thun mußten. Er wendet aber ein, es komme auf die *Genesis* der im Alten Testament mit dem Namen Jahves verbundenen Vorstellungen an, und Tieles Unterscheidung treffe ihn daher hier nicht. Der allgemeine religiöse Gebrauch, den die *Menschheit* vom Namen Gottes mache, wie er ihn aufgezeigt, nötige anzuerkennen, daß für beide Arten der Religionen, die höheren und die niederen, charakteristisch sei, den Namen Gottes

als Mittel, um göttliche Kräfte flüssig zu machen, zu gebrauchen. Er fügt hinzu: „das Ausrufen oder Anrufen des Namens löst (wenn auch nicht absolut mechanisch) die Machtwirkung der Gottheit aus" (S. 100). „Nicht absolut mechanisch," also doch irgendwie mechanisch, mindestens auch mechanisch. Das ist dem Augenscheine nach ein Kompromiß. Der Name Gottes wird zwar von den alttestamentlichen Frommen, auch den Psalmisten, als Machtmittel zur Einwirkung auf die Gottheit geradesogut wie in den übrigen Religionen gebraucht (s. o.). Da aber der alttestamentlichen Religion ihre Eigenart gewahrt bleiben soll, so darf jene Machtwirkung „nicht absolut mechanisch" vorgestellt werden. Dann aber gilt doch wohlgemerkt dieses „nicht absolut mechanisch" auch für die übrigen Religionen, die höheren wie die niederen. Also wird in diesem Punkte die alttestamentliche Religion den übrigen gleichgestellt. Sie muß sich gefallen lassen, hinsichtlich des Gebrauchs des Namens Gottes als Machtmittel den übrigen Religionen gleichwertig zu sein. Die übrigen Religionen werden um der alttestamentlichen Religion willen mit dem Zugeständnis bedacht: „nicht absolut mechanisch." Giesebrecht aber hat sich vorsichtigerweise gehütet, dieses „nicht absolut mechanisch" näher zu bestimmen und uns zu sagen, inwieweit mechanisch, inwieweit auf andere Art die Machtwirkung der Gottheit durch Ausrufen oder Anrufen des Namens ausgelöst wird. Denn die Andeutungen, welche er im Folgenden bietet, können keine genügende Klarheit verbreiten. Er weist darauf hin, daß die Geister sich nicht immer dem Zauberworte fügen, sondern mitunter an dem Rufer ihre Macht oder ihre Tücke auslassen. In solchen Fällen könnten wir nicht mehr eine rein mechanische Beziehung erkennen, aber die nackte Willkür. Von einem sittlichen Verhältnis also, worauf es hier ankäme, ist keine Spur vorhanden.

Giesebrecht geht noch weiter. Er lehnt es ausdrücklich ab, zu untersuchen, an welchen Stellen des Alten Testaments ein mehr mechanischer, an welchen ein mehr ethischer Gebrauch des Gottesnamens sich verrate (S. 101). Gleichwohl bemerkt er gelegentlich zu 2. Kön. 5, 11 (S. 129), hier sei Jahves Name als Zauberformel angewendet gedacht. Daß hier ein Heide redet, weiß er wohl. „Aber wenn man die anderen Elisa-Geschichten liest, so wird man sich doch fragen müssen, ob nicht hier vom

Erzähler auch nach der Praxis berichtet ist, die er sonst die Prophetensöhne in solchen Fällen anwenden sah." Eine Behauptung ohne jede Spur von Beweis, die wir auf sich beruhen lassen können. „Im großen und ganzen" ist Giesebrecht geneigt, anzuerkennen, daß „das Verhältnis des Namens Jahves zur Gottheit und zum Menschen von den alttestamentlichen Frommen als ein ethisches aufgefaßt worden ist." „Aber," sagt er weiter, „an dem Resultat meiner Untersuchung wäre damit nichts geändert." Bei ernstlicher Prüfung nämlich müßten wir uns klar machen, daß in unserer Auffassung von unserer Beziehung zu Gott der Name Gottes nicht mehr die Bedeutung hat wie für den Israeliten. Uns sei es nicht mehr möglich, wie die alttestamentlichen Frommen im Namen Gottes gleichsam zu „schwelgen" u. s. w., weil wir eben die von Giesebrecht nachgewiesenen allgemeinen menschheitlichen Voraussetzungen dem „Namen" gegenüber nicht mehr teilten, weil wir nicht mehr an die Kraft des Namens glaubten.

Hier hat nun unseres Erachtens Giesebrecht eine Behauptung aufgestellt, deren Tragweite er sich kaum genügend klargemacht hat. So ganz abgethan oder unbrauchbar ist der Name Gottes doch auch für uns, für die Christenheit noch lange nicht. Denn: erstlich einmal hat Jesus selber den Namen Gottes nicht nur aus dem Alten Testament äußerlich oder gewohnheitsmäßig übernommen, sondern ihn in einer Weise zu Ehren gebracht, welche für die Christenheit allezeit maßgebend bleiben wird. Es genügt anzuführen, daß Jesus erklärt, in seines Vaters Namen gekommen zu sein (Joh. 5, 43); in seines Vaters Namen die Werke zu thun, die er thut (Joh. 10, 25); Gott bittet, seinen (Gottes) Namen zu verklären (Joh. 12, 28); sein Lebenswerk darin sieht, den Namen Gottes den Menschen offenbart zu haben (Joh. 17, 6. 26); oder darin: die Jünger im Namen Gottes erhalten zu haben (ib. 12), und Gott bittet, er möge sie ferner in seinem (Gottes) Namen erhalten (ib. 11); daß Jesus befiehlt zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19); daß er seine Jünger beten heißt: dein Name werde geheiligt (Matth. 6, 9; Luk. 11, 2). Solange in dieser Weise Jesu Person und Werk mit dem Namen Gottes in den innigsten Zusammenhang gebracht wird, solange die von ihm selber gegebenen Gebote gelten, daß Taufe und Gebet an den Namen Gottes zu hängen seien, so lange wird die Christenheit

allerdings im Namen Gottes „schwelgen“. Von den zahlreichen Stellen, in denen Jesu Namen aufgerichtet wird, sehen wir hier ganz ab. Es ist aber nach dem Gesagten kein Wunder, daß schon die Apostel im Namen Gottes „geschwelgt“ haben, wie zahlreiche Stellen des Neuen Testaments beweisen. Allerdings wird er hier in der Regel durch Jesu Namen vertreten, aber Gottes Name fehlt auch nicht ganz: Apg. 15, 14; Hebr. 6, 10; 13, 15; Offb. 3, 12; 11, 18 u. s. w. Das sind nur einige Stellen von vielen und keine darunter, die aus dem Alten Testament citiert oder übernommen wäre. Es ist eben gerade das denkwürdig, daß auch das Neue Testament, Jesus voran, nicht nur Wendungen mit dem Namen Gottes einfach aus dem Alten Testament übernommen, sondern auch zahlreiche neue derartige Wendungen gebildet haben. Das ist der beste Gegenbeweis gegen Giesebrecht, ein Zeichen davon, wie gar nicht fremdartig, menschheitlich oder genauer: religiös minderwertig den Männern des Neuen Testaments, vor allem Jesus, der Name Gottes erschienen ist, sondern wie sie sich hier in einer ihnen eigentümlichen, in ihrer heimischen Sphäre zu bewegen meinten. Daß der kirchliche Sprachgebrauch der Gegenwart in Gesangbuch, Agende, Predigt- und Erbauungslitteratur überhaupt sich auf derselben Linie bewegt und reichlich den Namen Gottes anwendet, wollen wir nicht weiter betonen, noch weniger näher ausführen, da Giesebrecht sich wohl darauf zurückziehen würde, das seien lauter aus der Bibel übernommene oder ihnen verwandte Wendungen, aber dem christlichen Bewußtsein eigentlich fremd geblieben. Ich glaube aber versichern zu dürfen, daß die christliche Mutter, welche ihr Kind nie anders gehen läßt als mit dem Wort: „Geh in Gottes Namen,“ aus ihrem Eigenen und Eigensten redet, und daß viele fromme Christen heutigestags ähnlich den Namen Gottes kennen und lieben und gebrauchen, weil sie aus der Bibel gelehrt und an der Bibel genährt sind.[1])

---

[1]) Wenigstens an einem Beispiele habe ich es unternommen, den kirchlichen Sprachgebrauch der Gegenwart hinsichtlich des Gottesnamens zu prüfen. Ich habe das mir am nächsten liegende Gesangbuch, das Brandenburgische Provinzialgesangbuch, das rund 700 Lieder enthält, vorgenommen und daraus folgendes festgestellt. Im ganzen kommt Name 106mal vor, und zwar an 66 Stellen der Gottesname, an 34 der Jesusname, an 6 sonst noch Name. Der Gottesname kommt in Kirchenliedern aller Jahrhunderte

Das ist selbstredend etwas ganz anderes, als wenn die auf krassem Aberglauben beruhenden, mit dem Namen zusammenhängenden Mißbräuche, deren Abgekommensein Giesebrecht S. 102 als Beweis für die unter uns herrschende Geringschätzung des Namens anführt, bei uns verpönt sind. Gewiß genügt es uns, Gott um seine Hilfe zu bitten. Der **Name** Gottes und sein Gebrauch würde an der Wirksamkeit der Bitte für unseren Glauben nicht das Geringste ändern. Das ist richtig, war aber schon für die alttestamentlichen Frommen ebenso (s. S. 106). Und wenn Giesebrecht gar die Umnennung des Saulus in Paulus zur Bestätigung seiner These verwertet, so müssen wir dem entgegenhalten, daß wir gar nichts Authentisches darüber wissen,

---

von der Reformationszeit an bis in unsere Tage vor. Besonders beliebt scheint er bei Paul Gerhardt (7 Stellen) und Gellert (5 Stellen) gewesen zu sein. Es sind allerdings zumeist biblische Wendungen, in denen er gebraucht wird. In der Regel steht Name Gottes zusammen mit Preis, Ehre, Ruhm, Lob u. dgl., nämlich 36mal, also in mehr als der Hälfte der Fälle. Die übrigen Wendungen sind selten: sein Name werde geheiligt 5mal, um seines Namens willen 4mal, seines Namens sich freun 2mal, ferner taufen auf den Namen, dein Name ist allmächtig (1592), dein Name wird uns bekannt (1662), Gott hat seinen Namen in der Welt herrlich gemacht (1667), der Herr, des Name heilig heißt (1684), der Herr ist groß, sein Name ist groß (1788), alle je 1mal (die Jahreszahl giebt das Sterbejahr des Dichters an). Allein es finden sich doch auch eine Reihe von Verbindungen mit dem Namen Gottes, welche die Dichter neugeschaffen haben. Sie beweisen, daß der Gottesname ihnen nicht lediglich ein altes biblisches Erbstück war. Wir haben gefunden: in Gottes Namen fahren wir (12. Jahrhundert), in Gottes Namen reisen (Schmolck † 1737) [vgl. das biblische, aber andersartige הלך ב״ Mich. 4, 5, auch Sach. 10, 12], in Gottes Namen arbeiten (Möller † 1861), in Gottes Namen die Saat ausstreuen (Liebich † 1780), in Gottes Namen sich niederlegen (Claudius † 1815), auf Gottes Namen hinfahren (= sterben, Buchner † 1661), Davids Sohn erhebt sich in seines Vaters Namen auf den Thron (Rambach † 1735), mein Glück blüht in deinem Namen (Schmolck † 1737). Ferner: Mein Bach des Lebens soll sich dir und deinem Namen in Dankbarkeit ergießen (Paul Gerhardt in „Ein Lämmlein geht"), der Name Gottes soll von ihm (dem Seligen im Himmel) leuchten (Scheffler † 1677, vgl. Offb. 3, 12. 14, 1. 22, 4), ähnlich: Gottes Name glänzt am Kinde Gottes (Winckler † 1722), Gottes Name sei mir stets vor Augen (Gellert † 1769), ein Denkmal seines Namens (Neumann † 1715), alle je einmal. Gerade diese Neubildungen, wenn sie auch zum Teil von ferne an Biblisches anklingen, beweisen, wie lieb und wert der Gottesname der Christenheit ist, wie sehr er der Gläubigen persönlicher Besitz geworden.

warum und seit wann Saulus auch Paulus sich nannte oder genannt wurde.

Was Giesebrecht noch im Zusammenhange mit der Hypostasierung des Gottesnamens über die eigentümlichen menschlichen Personennamen auf minäischen, südarabischen Inschriften und Verwandtes darlegt (S. 102—116. 140—144), hängt zum Teil etwas lose mit dem Gegenstande zusammen. Vor allen aber fordert es eine Erörterung für sich, die hier zu weit führen würde, zu der wir aber demnächst an einem anderen Ort Gelegenheit zu haben hoffen dürfen.

Bisher sind wir Schritt für Schritt Giesebrechts Darlegungen gefolgt, indem wir nach Möglichkeit seinen Weg innegehalten haben. Schon dabei sind wir wiederholte Male auf den eigentlichen Differenzpunkt gestoßen. Denn nicht eigentlich auf die Einzelheiten kam es uns an, nicht auf die Einzelheiten als solche. Vielmehr ist aus dem Dissensus in zahlreichen Einzelheiten mit zunehmender Klarheit hervorgegangen, daß mein verehrter Gegner und ich auf einem ganz verschiedenen Grunde aufbauen, daß zwischen unser beider Position eine (bis auf weiteres unüberbrückbare) Kluft befestigt ist. Mit anderen Worten: ich beabsichtigte nicht, eine zweite verbesserte Auflage meiner Schrift „Das biblische ‘im Namen’“ vorzulegen, sondern durch fortwährende Auseinandersetzung mit Giesebrecht die eine wichtige Frage und ihre prinzipielle Tragweite ins Licht zu stellen, in der Giesebrechts und mein Weg sich scheidet. Die Frage lautet: Sind zum Verständnis der alttestamentlichen Religion die außerbiblischen Religionen anzuziehen? Oder: ist hier ein Zurückgehen auf die außerbiblischen Religionen geboten, bezw. erlaubt?

Vergegenwärtigen wir uns, um was es sich hierbei handelt. Stellen wir möglichst scharf die Unterschiede fest.

Giesebrecht geht in seiner Schrift von der Häufigkeit des Gottesnamens im Alten Testament und von der Wichtigkeit, die ihm dort beigelegt werde, aus. Uns dagegen, sagt er, liege der Name Gottes eigentlich sehr fern, und die Erklärungen, welche die Theologen uns dazu gäben, könnten nicht dazu dienen, ihn dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen. Er citiert aus Herzogs Realencyklopädie Ausführungen von Oehler-Orelli sowie

Otto, aus Cremers Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität charakteristische Stellen und schließt, daß, wenn die Bibel Heimat des so sonderbaren Gebrauchs des Namens sei, dies nicht dazu dienen könne, die Bibel jemandem lieb und wert zu machen.

Schon in diesen einleitenden und klärenden Bemerkungen wird (natürlich ohne daß dies in Giesebrechts Absicht gelegen hätte) der Eigenart der Offenbarungsreligion Abbruch gethan. Denn daß diese „unserem Gefühl und Denken" sehr fern liegende Begriffe enthält, daß ihr Sprachgebrauch „nicht ohne Befremden" ist, daß dem Bibelleser hier „absolut Unverständliches" vorgelegt wird, ist gar nicht zu verwundern, sondern im Lichte von 1. Kor. 2, 14 zu verstehen und so angesehen einfach selbstverständlich. Die Frage: „ist es ein „„natürlicher"" Sprachgebrauch, zu sagen: „„eifersüchtig" ist sein Name? = ein Eifersüchtiger ist er," wie sie Giesebrecht aufwirft (S. 32), ist allerdings mit einem Nein zu beantworten. Aber nicht in Giesebrechts Sinn: denn an der betreffenden Stelle (Ex. 34, 14) ist alsbald durch den Zusatz „ein eifersüchtiger Gott ist er" klargestellt, daß hier Name und Wirklichkeit als einander entsprechend nebeneinanderstehen. Von diesem nicht glücklich gewählten Beispiel ist also lieber abzusehen. Sonst aber ist das zu Grunde liegende Bedenken Giesebrechts durchaus gerechtfertigt. Es handelt sich ja in der That um Gott, um die Erkenntnis Gottes selber, die irgendwie mit seinem Namen verbunden ist. Und diese Erkenntnis sollte keine Schwierigkeiten haben? Der Name als solcher ist es ja nicht, wenigstens nicht im Alten Testament, der „unserm Gefühl und Denken" so fern liegt, dessen Gebrauch uns befremdet, im Zusammenhang mit dem uns „absolut Unverständliches" vorgeführt wird, sondern der Name Gottes. Und wir haben nun die Wahl, wenn wir ihn „unserm Gefühl und Denken" näherbringen, das von seinem Gebrauch erweckte Befremden verscheuchen, die „absolute Unverständlichkeit" heben wollen, falls das möglich und der Mühe wert erscheint, ob wir das mit Hilfe eines „uralten, über die ganze Menschheit verbreiteten und für die antike Religion überhaupt charakteristischen Gebrauchs des Gottesnamens" (S. 3) oder — mit Hilfe der biblischen Religion selber unternehmen wollen.

Nun führt Giesebrecht als seinen Gewährsmann Origenes an, der in seiner Schrift „Contra Celsum" das „Namenproblem"

in hochinteressanter Weise bespreche (S. 3 Anm.). Daß die Namen wie die Sprachen in einer höheren Sphäre ihren Ursprung hätten, beweise dieser aus der Wirkungskraft der Zauberformeln, aus der Wirkungskraft der Gottesnamen, die bloß ausgesprochen zu werden brauchten, aber in ihrer Sprache, um als solche etwas auszurichten (vgl. o. S. 90). Im Namen der Gottheit trete also etwas Überirdisches in Aktion. Die hier zu Grunde liegende Weltanschauung und die moderne, die unsrige, schlössen einander vollkommen aus. Wer vermöchte heutzutage, fragt Giesebrecht, sich im Ernste die Auffassung anzueignen, daß „alle Götter real, wenn auch Zeus und Amun nur Dämonen"? Nun will ja Giesebrecht nicht, daß wir Origenes als maßgebenden Lehrer der Christenheit oder authentischen Interpreten der biblischen Religion gelten lassen sollen. Schon die alte Kirche hat nicht ohne Grund über Origenes Lehre ihr Verdammungsurteil gesprochen, und kein Christ wird freilich heutzutage auf Origenes Lehre schwören. Aber in einem Punkte und zwar gerade in dem, welcher hier in Betracht kommt, stimmt dieser Erzketzer mit der Bibel zusammen und zwar, um von anderen, besonders alttestamentlichen Stellen hier abzusehen, mit keinem Geringeren als dem Apostel Paulus. Denn dieser ist es, welcher 1. Kor. 8, 5 lehrt: „es giebt viele Götter und Herren, allerdings nur sogenannte, im Himmel und auf Erden," ib. 10, 20: „was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott." Nach Paulus haben die heidnischen Götter Realität: welcherlei, stehe hier dahin. Das räumen viele Ausleger ein, wenn sie auch die Schwierigkeiten nicht verkennen, von welchen der Zusammenhang der angeführten Stellen gedrückt ist. Ob jemand heute im Ernste diese Auffassung des Paulus teilt, wird wesentlich davon abhängen, ob er die Lehre des Heidenapostels als maßgebend für die Christenheit anerkennt, und ob er insonderheit den Dämonen, dem Teufel und seinen Engeln im Sinne der Schrift reale Existenz zuschreibt, ob er konsequent demnach auch in der Zauberei, dem Wahrsagen und in ähnlichen Werken der Finsternis Lügenkräfte, immerhin aber Kräfte erkennt. Wer diese Fragen bejaht, und es giebt noch solche Christen und Theologen, welche sie bejahen und sich darum rückständig u. dgl. schelten lassen, der muß und darf getrost das Vorhandensein (nicht göttlicher, aber) teuflischer Kräfte auch in den (Namen der) Götzen

finden. Aber selbst wer das nicht will und kann — und es giebt ihrer unter den Christen und Theologen eine große Zahl, die mit der Anerkennung der Einzigartigkeit der biblischen Offenbarungsreligion nicht zurückhalten, aber in dem fraglichen Punkte anderer Exegese folgen (z. B. Cremers Wörterbuch *εἴδωλον*) — selbst der wird nicht einräumen können, daß, wenn Heiden ihre Götternamen und die alttestamentlichen Frommen den Namen Jahwes gebrauchen, scheinbar unter denselben Voraussetzungen und in derselben Weise, dies darum dasselbe sei, daß der Name des Götzen und der Name Jahwes darum auch die gleiche Bedeutung hätten.

Den Satz also, den Giesebrecht an die Spitze seiner Erörterungen stellt, den zu erhärten er sich vorgenommen hat: „das Alte Testament geht in seiner Schätzung des Gottesnamens von einer andern Weltanschauung aus als wir," können wir in dem Sinne, in welchem er ihn meint, nicht gelten lassen. Gewiß, das Alte Testament hat eine andere Weltanschauung als wir, nämlich, wenn man die „wir" so faßt, wie Giesebrecht von „unserem Fühlen und Denken" spricht (s. o.). Und zwar eine maßgebende Weltanschauung gegenüber der aus „unserem Fühlen und Denken" geborenen oder der „unserem Fühlen und Denken" entsprechenden. Denn es handelt sich für das ganze in Rede stehende Problem nicht um eine Betrachtung dieser und jener Dinge oder der Dinge überhaupt, sondern um eine Weltanschauung, die an der Gottesanschauung orientiert ist. Das ist die Eigenart und Bedeutung der alttestamentlichen Religion im Unterschiede von allen anderen, ihr Vorzug vor den heidnischen, in gewissem Sinne ihre Schranke gegenüber der christlichen Religion, daß sie ihre Weltanschauung aufs engste und strengste mit der Gottesanschauung zusammenfaßt oder vielmehr von ihr abhängig macht. Und bei den Vorstellungen, die im Alten Testament mit שם י״ verbunden werden, befinden wir uns nicht auf irgend welchen Neben- oder Seitenwegen, nicht auf einem der peripherischen Gebiete der alttestamentlichen Religion, sondern in ihrem Centrum, in ihrer Gottes-, Offenbarungs- oder Heilslehre oder wie man es überschreiben will.

Allerdings scheint es zunächst lediglich eine Frage sprachlicher Art zu sein, ob man שם so oder so auffasse. Ob man „den Namen", wie Giesebrecht, als Doppelgänger seines Trägers oder,

wie andere, als seinen Träger selber (das Wesen seines Trägers) auffasse, das scheint nur mit Mitteln profaner Wissenschaft oder lieber der Wissenschaft überhaupt, der Sprachwissenschaft und der allgemeinen Religionsgeschichte ausgemacht werden zu können. Gewiß, das scheint nicht bloß so, das ist wirklich so. Wir haben nicht vor, denn wir haben kein Recht dazu, das Schlachtfeld zu verlegen. Wir wünschen mit Giesebrecht auf dem von ihm erwählten Plane zu kämpfen, weil hier wirklich die Entscheidung fallen muß. Allein die Sprache ist nicht unabhängig von der Religion. Diese beeinflußt den Sprachgebrauch. Die Religion macht die Sprache sich dienstbar und zwar um so mehr, je höher sie steht. Die Offenbarungsreligion am allermeisten. Wir haben darauf schon hingewiesen (S. 97) und wollen hier nur die Folgerungen aus dem dort Dargelegten ziehen. Scheinbar meint Giesebrecht etwas Ähnliches, wenn er sagt: „Der alttestamentliche Sprachgebrauch bildet ein Gebiet, das jedenfalls aus sich allein, wenn auch unter beständiger Rücksichtnahme auf verwandte semitische Vorstellungen verstanden sein will" (S. 5). Bezeichnenderweise aber setzt er hier den alttestamentlichen Sprachgebrauch dem neutestamentlichen entgegen. Auch redet er von Sprachgebrauch, ohne irgendwie eine Beziehung zur Religion Israels zu suchen. Dagegen hat er, um seine These zu befestigen, nicht streng geschieden, was der Sprachwissenschaft, was der Religionsgeschichte angehört.

Namentlich gegen unsere Deutung von שם hat er Gegengründe mehr aus der Religionsgeschichte als aus der Sprachwissenschaft vorgebracht und so nicht umzustoßen vermocht, daß שם bedeutet: „was sichtbar hervortritt und jemanden kenntlich macht." Wird das zuerst sprachlich festgestellt, so folgt dann weiter die besondere Anwendung im Einzelfalle, auf die religiöse (oder biblisch-theologische) Faktoren einwirken können. So hier. „Was sichtbar hervortritt und jemanden kenntlich macht" ist, auf Gott bezogen, etwas anderes, als wenn es auf sonst jemanden oder etwas bezogen wird, eben weil Gott ein anderer ist. Am Menschen und an Dingen kann dies und das sichtbar hervortreten und ihn oder es kenntlich machen, und daneben noch mancherlei anderes sein, was nicht sichtbar hervortritt und nicht zur Kenntlichmachung dient. Dagegen was an Gott sichtbar ist und ihn kenntlich macht, das ist nach alttestamentlicher Anschauung der ganze Gott. Nichts an ihm ist verborgen, was zu seiner Kenntlich-

machung diente. Er ist kund ganz so, wie er ist. Sein wahres Wesen, seine charakteristische Eigenart ist seinen Frommen ganz bekannt. Seine Namen sind alle so geartet, daß in ihnen und durch sie sofort Gott ganz vor dem Frommen, der ihn kennt und anbetet, steht.

Man braucht also gar nicht zu leugnen, was Giesebrecht über den Menschheitsglauben hinsichtlich des Namens zusammengestellt hat. All der Glaube oder Aberglaube, alles Altertümliche und Wunderliche, was hier je und je gedacht worden ist, soll anerkannt sein. Es fällt uns auch gar nicht ein, in Abrede zu stellen, daß Anschauungen dieser Art in Israel Platz gegriffen haben, wo ja selbst mannigfacher Götzendienst seine Stätte hatte. Diese Anschauungen alle, welche der von Giesebrecht aufgezeigte Menschheitsglaube mit dem „Namen" verbindet, können auch sehr wohl in die alttestamentliche Religion einzudringen versucht haben oder wirklich eingedrungen sein oder ursprünglich einen Ort in ihr gehabt haben. Das kann alles sein. Aber wir haben keine Beweise dafür, daß es so gewesen ist. Auch Giesebrecht hat dafür keine Beweise erbracht, sondern er hat, wie wir wiederholt gezeigt haben, einfach den Menschheitsglauben in das Alte Testament eingetragen; und das nicht nur in die älteste Preriode, sondern selbst in die Frömmigkeit des Psalters hinein. Er hat darzuthun gemeint, daß der Menschheitsglaube oder besser der Aberglaube, welcher sich an den Namen knüpft, und zwar in den Naturreligionen, sogar in das Neue Testament hineinrage. Apg. 4, 12 will er von seiner These aus verstanden wissen. Nur die heutige Christenheit spricht er frei von den Vorstellungen jenes Menschheitsglaubens. Also eine Entwicklung, welche nicht einmal über die primitivste Religionsform hinausgeht. Auf diesem Gebiete wenigstens hat die alttestamentliche Religion einen Höhepunkt nicht erreicht.

Man muß sich einmal recht klar machen, was das heißt. Giesebrecht fürchtet, man werde gegen seine These mit dem Vorwurfe der Entwicklungstheorie auftreten, welche von vornherein das Resultat fertig habe, daß alle religiösen Vorstellungen sich aus primitiven Anfängen heraus durch Evolution selbst gebildet hätten (S. 5). Von dieser „Entwicklung" haben wir hier in dem, worauf es ankommt, wenig oder nichts gemerkt. Nach seiner Darlegung haben die alttestamentlichen Frommen einschließlich

der Psalmisten (s. S. 106 und S. 95 f. seines Buchs) wesentlich dieselben religiösen Vorstellungen vom Namen oder Namen Gottes gehabt wie die primitiven Naturvölker. Wenigstens weist er nirgends auf den Fortschritt hin, der in dieser Hinsicht gemacht worden wäre. Höchstens daß gewisse Vorstellungen vom Namen, die dem Menschheitsglauben eigen sind, im Alten Testamente fehlen, könnte hier in Betracht kommen. Das wäre aber eigentlich keine Entwicklung, und vor allem könnte das seinen Grund auch in Zufälligkeiten haben. Nirgends hat Giesebrecht zu zeigen versucht, wie die Vertreter der alttestamentlichen Religion sich von den Vorstellungen des allgemeinen Menschheitsglaubens hinsichtlich des Namens losgemacht hätten. Daß im Alten Testament aus niederen religiösen Vorstellungen sich höhere geistige entwickeln, das betont er allerdings ausdrücklich (S. 6). Aber worin dieser Prozeß hinsichtlich des Gottesnamens im Alten Testament kund werde, und zu welchem Ziele er gelange, das hat er nirgends dargelegt und begründet. Giesebrecht bekennt sich freimütig als Vertreter der modernen Auffassung. Dafür ist seine Schrift und deren These hinlänglicher Beweis. Nur eine „Entwicklung" der Vorstellung vom Namen Gottes hat er nicht aufgezeigt, eine Geschichte dieser „Entwicklung" für die alttestamentliche Religion kaum angedeutet.

Freilich redet Giesebrecht gelegentlich im Blick auf die auffallende Art, in der das Alte Testament den Namen Jahwes behandelt, von „älteren Vorstellungen, welche in der offiziellen Religion Israels vielleicht (!) schon überwunden oder wenigstens in den Hintergrund geschoben, früher einen vielleicht sehr bedeutsamen (!) Einschlag in das Gewebe der religiösen Gedanken gebildet haben" (S. 29). Allein auch hier ist nicht zu übersehen, daß er die Möglichkeit, diese älteren Vorstellungen seien schon überwunden gewesen, durch ein „vielleicht" einschränkt und durch den Zusatz „wenigstens in den Hintergrund geschoben" auch nur halb anerkennt, ferner daß diesen älteren Vorstellungen, die natürlich aus dem Menschheitsglauben oder -aberglauben stammen, ohne weiteres ein (allerdings durch den Zusatz „vielleicht" gemildert) „sehr bedeutsamer" Charakter zugesprochen wird. Vor allem aber setzt Giesebrecht sich hier selber ins Unrecht, da er dieser Entwicklung parallel stellt die Erscheinung, daß ja auch christliche Kirchenlieder noch heute vom Namen Gottes ungewöhnlich

hohe Aussagen thun, die aus der älteren Stufe der Religion, nämlich aus den biblischen Vorstellungen, stammen. Jedermann weiß, daß, wenn in der Christenheit der Name Gottes gebraucht wird, er in genau demselben Sinne gebraucht wird, in welchem ihn die Bibel gebraucht. Wenigstens ist das die Meinung der Christen, die sich dieser Wendung bedienen. Die biblischen Vorstellungen klingen hier nicht bloß nach, sondern sind wesentlich acceptiert. Ob der Verfasser des betreffenden Liedes ihnen vielleicht nicht mehr mit völligem Verständnis gegenüber gestanden habe, thut nichts zur Sache. Nach seinem und seiner Zeitgenossen Urteil hat er sie völlig verstanden (vgl. S. 87 Anm. S. 111. 126). Von einer „Entwicklung" der biblischen Vorstellungen bis zu den christlichen der Jetztzeit kann jedenfalls nimmer die Rede sein in demselben Sinne, wie die „Entwicklung" der älteren zu den biblischen Vorstellungen gefaßt wird. Und selbst diese letztere hat Giesebrecht nachzuweisen unterlassen.

Ja, im Gegenteil. Er hat uns zu belehren gesucht, daß mit dem „immer klarer aufstrebenden Monotheismus" Hand in Hand ging ein Wiederhervorholen „der von altersher überlieferten der Gottheit untergeordneten Vorstellungen", die man als Repräsentanten Gottes stärker betonte, um ihnen die von früher her eigene schattenhafte Persönlichkeit zu retten (S. 120). Also eine Entwicklung nach unten neben derjenigen nach oben! Und diese Entwicklung nach unten läuft keineswegs neben der legitimen Religion Israels her, ist noch weniger von vornherein von ihr klar erkannt und ausgeschieden, sondern selbst die Psalmisten nehmen an ihr teil, stehen unter ihren Einflüssen.

Also: eine „Entwicklung" kann man den hier in Rede stehenden Prozeß eigentlich nicht einmal nennen. Zwar macht Giesebrecht geltend, daß mit dem Wesen dieses Prozesses Mißbildungen, Zerrbildungen, Rückbildungen sehr gut vereinbar seien (S. 6). So müßte dann die aufgezeigte Entwicklung nach unten unter diese Rubriken gerechnet werden. Wir aber hätten erst recht alle Ursache, zu verlangen, daß uns Giesebrecht die darnach recht komplicierte Geschichte des Namens Jahwes in der alttestamentlichen Religion sowie dessen Vorgänger und Trabanten aufzeigte, damit wir an dem so entstehenden Gesamtbilde unser Urteil fällen und nach ihm unsere Entscheidung treffen könnten.

Hat uns das Giesebrecht bisher auch nur andeutungsweise geleistet? Wir müssen sagen: nein.

Sonst läßt man doch auch da, wo die Religion Israels auf die Entwicklung aus heidnischen Anfängen zur prophetischen Eigenart, aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, aus dem Irrtum (um nicht zu sagen: der Lüge) zur Wahrheit basiert wird, wenigstens auf dem Höhepunkte der Entwicklung oder an ihrem letzten Abschlusse den Aberglauben wesentlich überwunden sein. Mindestens die Gotteserkenntnis hat da, soweit es vor der christlichen möglich, die denkbar höchste Vollkommenheit erreicht. Hier aber heißt es: selbst die Propheten und Psalmisten haben sich noch nicht von dem menschheitlichen, d. h. heidnischen Aberglauben losgerissen, daß der Name Gottes gleichsam sein Doppelgänger, eine Art Nebengottheit sei, daß man durch Anrufung des Namens Gottes demgemäß eine gleichsam zwingende Einwirkung auf die Gottheit ausüben könne (S. 95. 96); Propheten und Psalmisten haben festgehalten, was auf dem Boden der natürlichen Religion gewachsen war, es mit Vorliebe gepflegt und hochgestellt. Was unter solchen Umständen die Verwahrung gegen die Absicht, die alttestamentliche Religion den heidnischen gleichzustellen, für Kraft haben soll, ist nicht verständlich.

Noch eine andere bedenkliche Lücke läßt Giesebrechts Darlegung. Im Menschheitsglauben bewirkt das gottesdienstliche Ausrufen des Namens der Gottheit deren Anwesenheit. Das heißt: der ausgesprochene Eigenname der betreffenden Gottheit zwingt ihren Träger herbei. Im Alten Testament dagegen wird nicht bloß der Eigenname Gottes ausgerufen und angerufen, sondern ausdrücklich ist es der שם י״, dem in diesem Zusammenhange eine besondere Kraft zugesprochen wird. Will nun Giesebrecht seine These aus dem Menschheitsglauben erweisen, so müßte er etwas Analoges für den Begriff des **Namens** der Götter vorlegen. Er hat sich darum „bemüht, etwas Analoges im heidnischen Glauben zu finden, leider ohne Erfolg" (S. 121). Denn was er im Folgenden von den Genien der römischen Götter sagt, kann man zwar als Verwandtes gelten lassen. Aber Beweiskraft kann es nicht haben, wo es sich eben um **Namen** der Götter handelt, die im Unterschiede von der Gottheit selbst als in einem Heiligtum wohnhaft gedacht sind. Hier fehlt also geradezu der Nerv des Beweises. Denn auf den Begriff

des Namens der Götter käme hier im Hinblick auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch alles an.

Ohne Frage ist in der alttestamentlichen Religion ursprünglich manches Element enthalten gewesen, das, weil es zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Kol. 2, 20) gehörte, erst allmählich kraft des Geistes der Offenbarung in seiner Nichtigkeit erkannt und ausgestoßen wurde. Die Offenbarung des lebendigen Gottes hatte es mit dem Boden des natürlichen Volkslebens, mit der Herzenshärtigkeit des Einzelnen zu thun. Heidnische Gedanken und Vorstellungen ragten allerwärts in die Religion, in die legitime Religion Israels hinein. Sie hatte neben ihrer nicht graduell, sondern principiell verschiedenen Sonderart auch mancherlei Verwandtes mit den heidnischen Religionen. Einzelheiten brauche ich hier nicht zu nennen, noch weniger auszuführen. Allein alle diese heidnischen Elemente hatten von Anfang an eine untergeordnete Stellung. Sie betrafen Nebensachen. Die eine große Hauptsache der Religion: die persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke war von Anfang an gegeben, stand unverrückbar, unangreifbar, unverlierbar fest. Dort ein Gott von geistig-sittlicher Art, der Einzige, ein Gott, der seinen gnädigen Willen dahin bekundet hatte, daß er sich sein Volk zu ununterbrochenem gegenseitigen Verkehre erköre; hier ein Volk, das zwar seiner nicht wert, das voll menschlicher Schwachheiten, heidnischer Unarten, sündigen Widerstrebens gegen den heiligen Gott steckte, aber doch ohne Aufhören seinem Sonderdienste geweiht war: diese waren von Anbeginn die beiden Pole der alttestamentlichen Religion. Der Zeit, der Geschichte, der Führung Gottes blieb es vorbehalten, allmählich das, was mit dieser grundlegenden Auffassung sich nicht vertrug, auszustoßen.

Sind nun in der Religion Israels wirklich heidnische Elemente vorhanden gewesen, so muß es folgerichtig auch gestattet sein, zu ihrem Verständnis, zu ihrer Erklärung auf die betreffenden heidnischen Religionen, mit welchen Israel sie gemeinsam besaß, oder aus denen sie ihren Ursprung genommen hatten, zurückzugehen. Nicht anders, als wie man zur Erklärung des krassen Götzendienstes in Israel den entsprechenden Götzendienst der Heidenvölker befragt. Dagegen die alttestamentliche Religion als solche zu verstehen, ihre Eigenart als Offenbarungsreligion zu begreifen, dazu können die außerbiblischen Religionen nichts nützen, darüber

kann der Menschheitsglaube nicht befragt werden. Der Name Gottes aber gehört zur alttestamentlichen Religion als solcher, ist der Offenbarungsreligion eigentümlich. Zu den Elementen, welche der Ausstoßung harrten, gehörte er nicht. Wird er freilich in Giesebrechts Sinne gefaßt, so hätte er baldiger Ausstoßung bedurft. Er ist aber nie ausgestoßen, sondern sogar mit Bewußtsein festgehalten worden, kann also niemals als heidnisches Element empfunden worden sein.

Der Name Gottes ist ein besonders hohes Gut der Offenbarungsreligion, ein Schatz der alttestamentlichen Frommen, den sie liebten und wie ihren Augapfel hüteten. Daß Gott sich seinem Volke mit Namen kundgegeben hatte, so ganz wie er war, seinen Frommen bekannt war, daß sein Name Jahwe nur ihm, Israel, allein gegeben war, und die übrigen Namen alle, wenn sie auch nicht eigentliche Eigennamen waren (der Heilige, der Gnädige, der Barmherzige, der Höchste u. s. w.), für das persönliche Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke, zwischen Gott und seinen Frommen große Bedeutung hatten — dies alles ist dem Alten Testament, der alttestamentlichen Religion eigen. Gesetzt nun den Fall, daß ursprünglich der Menschheitsglaube hinsichtlich des Namens auch in Israel vorhanden war, wofür sich aber, wie schon bemerkt, geschichtliche Beweise nicht bringen lassen — im Alten Testament versagen sie ganz und die nächsten Nachbarn bieten auch keine Ausbeute, nur in Arabien und Babylonien finden sich Spuren — dann würde jedenfalls sehr bald die israelitische Religion diese heidnischen Elemente des allgemeinen Menschheitsglaubens ausgestoßen und ihre Spuren unwiederauffindbar ausgetilgt haben. Alles, was jetzt im Alten Testament vom Namen Gottes steht, hat mit dem Menschheitsglauben eben nichts gemein, ist ihm vielmehr diametral entgegengesetzt, sondern es ist ein Stück der Offenbarungsreligion selber, die auch den שם י״ in ihre Sphäre gezogen und diesem Ausdruck eine eigentümliche, selbständige, nur in Israel, in der biblischen Religion mögliche Bedeutung gegeben hat.

Giesebrecht wird uns alsbald mit dem Einwurfe begegnen: das sei eine dogmatische, nicht, wie hier geboten sei, geschichtliche Auffassung der Dinge. Er hat so unrecht nicht. Nur muß er sich gefallen lassen, daß ihm dasselbe nachgesagt werde. Auch Giesebrechts Darlegungen stehen von Anfang bis zum Schluß

unter dem Bann eines Dogma. Dieses Dogma lautet: die alttestamentliche Religion ist eine Religion wie alle anderen, die auf demselben Wege, mit denselben Mitteln, nach denselben Principien zu begreifen und zu behandeln ist wie alle übrigen. Demnach hält er es für einen selbstverständlichen, unumstößlichen Grundsatz der Religionswissenschaft, nicht bloß die außerbiblischen Religionen zum Verständnis und zur Erklärung der biblischen Offenbarungsreligion anzuziehen, sondern auch diese, hier also besonders die alttestamentliche Religion mit genau denselben Maßstäben zu messen wie alle übrigen. Steht man einmal auf diesem Standpunkte, dann hat Giesebrecht, ich will nicht sagen recht mit seiner These (denn ich kann nicht finden, daß er sie genügend begründet hat), aber jedenfalls ein Recht zu seiner These. Er darf sie aufstellen und sich der Hoffnung hingeben, sie durchzuführen und ihr den allgemeinen Beifall zu gewinnen. Wir stehen auf anderem dogmatischen Boden. Eine geschichtliche Auffassung der Dinge kennen auch wir und erkennen wir ebensogut für die alttestamentliche Religion wie für jeden anderen Gegenstand der Wissenschaft als berechtigt, ja notwendig an. Dahin rechnen wir gleichfalls, daß alle verfügbaren sprachlichen Mittel flüssig gemacht werden müssen, um immer tiefer in das Verständnis der Dinge einzudringen. Nur meinen wir, eine rein geschichtliche Auffassung reiche hier nicht aus. Warum, haben wir gezeigt. Der alttestamentliche Gottesname ist eben mehr als ein Stück Geschichte, als ein Stück Vergangenheit, als ein Stück des Menschheitsbesitzes. Er ist und bleibt, weil es der Name Gottes, des alttestamentlichen Bundesgottes ist, ein Geheimnis. Er gehört an seinem Teile auch zu den „Geheimnissen", von denen es heißt, daß sie „bei Jahve, unserm Gott stehen" (Deut. 29, 28). Er ist ein Geheimnis, nicht wie die griechischen Mysterien, sondern „ein Geheimnis, welches kennen, die ihn fürchten" (Ps. 25, 14), der selige Besitz derer, die in des Herrn Gemeinschaft stehen. Hierher können alle außerbiblischen Religionen, auch die höchsten, nicht reichen. Darum können sie auch keinen Beitrag zur Erklärung der alttestamentlichen Schätzung des Gottesnamens geben.

Hier könnte und sollte ich billig schließen. Aber ich habe noch etwas auf dem Herzen, das, scheinbar persönlich, in der That die Allgemeinheit angeht und der Sache zu gute kommt. Es betrifft eine Unart oder Lässigkeit, die leider eingerissen ist und schon viel Unheil gestiftet hat, das sich leicht hätte vermeiden lassen. Ich komme darauf durch die Art und Weise, in der Giesebrecht in seiner Schrift mehrfach zu meiner Abhandlung Stellung nimmt.

Was nämlich Giesebrechts Schrift von ihren Vorgängerinnen äußerlich und nicht zu ihrem Vorteil unterscheidet, ist eine gewisse ironische Art, eine Herbheit und Schroffheit, die mit der Sache selbst nichts zu thun hat und auch durch meine Ausführungen in keiner Weise begründet oder provociert war. Wenn er von dem „Hohnlächeln des Eingeweihten, mit dem Boehmer auf Wittichens Ausführungen herabsieht“ (S. 53), redet, wenn er bemerkt: „„Seid umschlungen, Millionen,“ ruft (Boehmer) fröhlich und kanzelt im Vollbesitz dieses Reichtums Smend siegreich mit den Worten ab“ (S. 54), wenn er von einer „Entdeckung“ redet, „auf die Boehmer stolz sein kann“ (S. 55 Anm.), wenn er meint: „das wußten wir längst vor Boehmer“ (S. 136), Boehmer „fabelt“ (S. 139) u. ä. so frage ich nur: wozu das? wem ist damit gedient? Es sollte doch Grundsatz sein, daß man sich in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, soweit nicht Ehre und Gewissen in Frage kommen, der vollkommensten Sachlichkeit und Ruhe befleißigt. Die Entschuldigung, welche das Vorwort bringt, wo etwaige übergroße Schärfe mit dem „Eifer um die Sache“ zugedeckt wird, kann doch nicht wieder gut machen, was das Buch selbst durch häßlichen Ton verdorben hat.

Überhaupt wäre von dem Tone, der in wissenschaftlichen Erörterungen, die theologischen nicht ausgenommen, heutzutage vielfach herrscht und Sachliches persönlich zuzuspitzen liebt, viel zu sagen. Das mannhafte Wort eines anderen Mommsen thäte auch hier not. Eine Blütenlese aus der Litteratur, zumal aus Rezensionen, würde merkwürdige Stilblüten ans Tageslicht fördern und eine Gesinnungsweise von Theologen dokumentieren, die als „christlich“ sich am allerwenigsten bezeichnen läßt. Umgekehrt hingegen, wo Persönliches, persönliche Berührungen erwünscht, um der Sache willen geboten wären, pflegt man oft genug allzusachlich zu verfahren. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wenn die

Männer, welche sich jetzt vor der Öffentlichkeit im Namen der Wissenschaft befehden, persönliche Spitzen widereinander schleudern, sich persönlich näher getreten wären, persönliche Annäherung suchten, in der Regel einander milder beurteilen, freundlicher behandeln würden. Die Möglichkeit einer solchen persönlichen Annäherung wäre beispielsweise gegeben, ja eine persönliche Berührung unseres Erachtens sogar geboten, wenn man öffentlich einander entgegenzutreten beabsichtigt oder dazu, wie man meint, gezwungen ist und dem Ausdruck gegeben hat. Es sollte litterarische Gepflogenheit sein, wenn man jemanden öffentlich, in einer wissenschaftlichen (oder kirchlichen) Zeitschrift, in einer Broschüre, einem Buche oder wie sonst angreift, überhaupt sich mit ihm auseinandersetzt, daß man ihm davon direkt-persönlich Mitteilung mache oder lieber noch die betreffende Veröffentlichung ihm (mit einem Anschreiben) zusende. Jetzt pflegt es in der Regel leider so zu sein, daß einer, der wider den anderen schreibt, es dem Zufall überläßt, ob der Angeredete und wann er es zu erfahren bekommt. Das dient weder der Gewinnung oder Förderung persönlicher Beziehungen noch auch, was mehr zu bedauern bleibt, der Förderung der Sache. Wenn dagegen persönliche Beziehungen gesucht würden, die durch die Sache eigentlich geboten sind; wie ganz anders, wieviel harmloser und unpersönlicher würde sich da in den meisten Fällen die Polemik gestalten.[1]) Und das wäre sicherlich nicht zu ihrem Nachteil.

Kurz, Polemik muß sein. Sie ist in gewissem Sinne das Princip des Fortschritts in wissenschaftlichen Diskussionen. Aber je persönlicher sich die Personen hielten, und je sachlicher die Sachen behandelt würden, um so mehr würde die Polemik ihrem Wesen entsprechen und der Wissenschaft Dienste leisten.

Es ist gut, daß Giesebrecht, indem er die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens untersuchte, dafür gesorgt hat, daß

[1]) Hier liegt übrigens auch eine Erklärung des geheimnisvollen scheinbaren Selbstwiderspruchs in meiner Schrift, worüber sich Giesebrecht S. 65 o. mit einem „unerfindlich“ aufhält; die andere tieferliegende s. o. S. 105.

die Frage nach dem „Namen" in der Bibel vorläufig nicht zum Stillstand kommt. Sie ist in der That wichtig genug und weiterer Erörterung bedürftig. Möchte nur überall mit ganzem Ernst an die Sache gegangen und recht tief gegraben werden. Das wäre im Interesse der Lösung der zweiten grundlegenden Frage der biblischen Hermeneutik und Exegese dringend zu wünschen.

774856

Haussleiter

Probleme des

Matthäus-Evangeliums